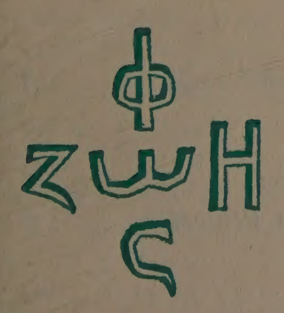
JUN 1 2 '64

LVMIERE ET VIE

L'Esprit et les Eglises



67

SOMMAIRE

LVMIERE
ET VIE

Tome XIII Mars-Avril 1964 N° 67

Les Eglises au souffle de l'Esprit

Ce n'est pas la première fois que Lumière et Vie *traite du Saint-Esprit. Nos lecteurs se souviennent des deux numéros consacrés naguère à la Sainte Trinité. Le premier s'essayait à mettre en lumière, dans les écrits du Nouveau Testament, les linéaments d'une foi trinitaire commençante. Le second s'attachait à montrer comment, dans quelles circonstances et face à quelles résistances, se sont peu à peu élaborées les formules dogmatiques nécessaires, sous la pression de l'hérésie, à la proclamation orthodoxe de la foi, en particulier en ce qui concerne, au sein du mystère trinitaire, la personnalité du Saint-Esprit.*

Plus anciennement, un autre cahier avait tenté de projeter quelque clarté sur les rapports qui existent entre « l'Esprit et l'Eglise ».

Aujourd'hui le singulier est devenu pluriel : « l'Esprit et les Eglises *». C'est qu'il ne s'agit pas pour nous de refaire un numéro ancien, pourtant épuisé depuis longtemps, mais de prolonger la réflexion en fonction d'une « conjoncture » qui a sensiblement évolué depuis onze ans.*

Le présent ensemble est fortement marqué — nos lecteurs le constateront vite — par l'aspect œcuménique de cette « conjoncture ». Et nous avons conscience de nous situer là au cœur même d'un des plus graves problèmes posés au monde chrétien d'aujourd'hui, placé tout simplement devant l'alternative de vivre et de rayonner, dans l'amour fraternel et l'unité, l'Evangile de la réconciliation, ou de disparaître, englouti dans ses contradictions et ses séparations internes.

Les disciples du Christ sont en train de s'apercevoir du caractère scandaleux de leurs divisions. En cela ils se savent mus par l'Esprit-Saint. Mais ils prennent aussi une conscience de plus en plus vive de la nécessité pour eux de réfléchir de manière sérieuse au rôle de l'Esprit dans le temps de l'Eglise et, plus précisément encore, à la place qu'il tient et doit tenir en ecclésiologie.

Une convergence ne peut manquer de frapper l'observateur qui suit avec attention le développement de l'effort œcuménique : voici que se multiplient depuis quelques mois ou quelques années les recherches concernant la doctrine du Saint-Esprit, surtout dans son lien avec celle de l'Eglise. Plusieurs groupes inter-confessionnels ont inscrit récemment ces questions à leur ordre du jour. Et c'est précisément le thème : « Viens, Esprit créateur ! » que l'Alliance réformée mondiale propose aux représentants des Eglises presbytériennes du monde entier qui se réuniront cet été à Francfort-sur-le-Main.

Percevoir l'importance et la gravité d'un sujet est quelque chose ; ce n'est pas du même coup le saisir dans toute sa profondeur. Il nous semble que la théologie chrétienne a encore bien des progrès à faire dans le domaine qu'à notre tour nous entreprenons d'explorer. C'est dire que nous ne nous faisons pas d'illusion sur le caractère de recherche d'une partie des travaux que nous publions. Notre but est de stimuler la réflexion plus que d'apporter des « réponses définitives ». Pour marquer cet aspect de

recherche et pour affirmer notre conviction que c'est seulement s'ils se mettent en quête ensemble que les chrétiens pourront recevoir la grâce de trouver, nous avons donné à ce cahier un style de dialogue. Et il va sans dire que nous ne prenons pas tous les textes publiés à notre compte.

On pourra lire d'abord d'importantes réflexions du pasteur Lukas Vischer, secrétaire de Foi et Constitution au Conseil œcuménique des Eglises, sur « l'Eglise, communauté de l'Esprit » : il s'agit essentiellement d'une appréciation des possibilités de rencontre entre l'Eglise catholique et les autres Eglises. Le Père Beaupère prolonge volontiers le dialogue sur ce point et, sous le titre « Le Saint-Esprit et le bercail », examine les rapports de l'Eglise catholique avec le mouvement œcuménique.

Un autre diptyque suit : il est ouvert par le professeur J.K.S. Reid, théologien presbytérien écossais, co-directeur de la revue Scottish Journal of Theology. *L'exposé que nous présentons — « Le Saint-Esprit et le mouvement œcuménique » — fait partie des documents préparatoires à la conférence mondiale de Francfort évoquée plus haut. Le Père Trémel, professeur d'Ecriture Sainte au Couvent d'étude de l'Arbresle, et bien connu de nos lecteurs, a accepté de nouer le dialogue avec le professeur Reid. « L'Esprit, affirme-t-il, est source de communion ».*

Après avoir écouté une voix protestante, il eût été dommage de ne pas ouvrir nos pages aussi à l'Orthodoxie. Nous l'avons fait : une « Note sur le filioquisme » donne l'occasion à des amis de l'Eglise d'Orient de s'exprimer, non pas sur la totalité du mystère du Saint-Esprit, mystère si largement tenu en commun par l'Orient orthodoxe et l'Occident catholique, mais sur les répercussions ecclésiologiques qu'ils croient voir découler de l'affirmation occidentale de la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils.

Après cela le professeur Hans Urs von Balthasar, trop connu pour que nous ayons besoin de le présenter aux lecteurs de Lumière et Vie, *propose quelques pages denses sur « le Saint-Esprit : l'inconnu au-delà du Verbe ».*

Des lecteurs, après ces articles théologiques, éprouveront peut-être le besoin de se rafraîchir aux eaux de la spiritualité. Nous avons choisi, là encore, de leur ouvrir les sources œcuméniques : le Rév. Patrick Rodger, secrétaire de Foi et Constitution comme le pasteur Lukas Vischer, nous initie à la tradition anglicane en nous livrant le texte d'une conférence qu'il prononça cet hiver à Liège.

La doctrine du Saint-Esprit n'est pas réservée aux ébats des théologiens ; elle nous concerne tous, et dans notre vie chrétienne de tous les jours. C'est ce que nous avons voulu signifier en plaçant en tête de cet ensemble une riche méditation du P. Régamey sur « les spirituels dans l'Eglise ». Sa conclusion sera aussi la nôtre : Veuille ce numéro de Lumière et Vie *aider quelque peu tous les chrétiens qui le liront, à quelque famille confessionnelle qu'ils appartiennent, à faire du monde où ils vivent — notre monde, le monde — le milieu propice à la vie de l'Esprit, dans l'unité de l'amour !*

LES SPIRITUELS DANS L'ÉGLISE

Il est des hommes dont la loi est l'Esprit.

Ne sont-ce pas tous les chrétiens, du moins tous ceux qui demeurent en grâce ? La grâce du Saint-Esprit n'est-elle pas en eux tous comme une nouvelle nature, comme le principe profond de leurs activités, ce qui est dire la loi vivante de leur existence et de leur développement ?

Sans doute, sans doute... Mais nous sommes bien obligés de voir deux grandes sortes de chrétiens. Entre eux, la frontière a beau être imprécise, et même en continuelles fluctuations, les « spirituels » se montrant plus ou moins « charnels », les « psychiques » et les « charnels » ayant leurs moments d'émergence selon l'Esprit, il nous faut bien constater qu'il existe, hélas ! un *commun des chrétiens* qui habituellement « sentent » comme tout le monde et non pas comme le Christ, jugent et agissent comme tout le monde. Là-dessus, ils mettent théoriquement une intention de foi qui les retient de certains entraînements et qui les détermine à quelques actes positifs où s'atteste leur bonne volonté. Nous devons espérer que ces actes, la grâce aidant, les font passer, aux yeux de Dieu, dans l'ordre de son Amour, de sa Vie. Mais enfin nous n'en voyons pas grand'chose et tout se passe comme si l'ensemble de leur conduite suivait le train du monde. Saint Paul marque que la vie peut être ainsi médiocre, alors que l'Esprit est présent en sa source, actif : il écrit aux Galates (5, 25) : « Puisque l'Esprit est votre vie, que l'Esprit vous fasse agir ». La conséquence, on le voit, ne

va pas de soi. Il y faut une réaction personnelle, libre. Et laissons au jugement de Dieu de reconnaître les cas, et d'apprécier la gravité et la fréquence réelle de ce paradoxe trop évident : une activité qui n'apparaît pas comme l'explicitation temporelle de la vie infusée par l'Esprit

L'Eglise, milieu terrestre de la vie de l'Esprit, est le milieu natif des spirituels et leur milieu nourricier. Ils naissent et toujours renaissent dans l'Eglise, de l'Eglise. Ils ne le savent pas seulement par la foi, ils en ont une multiple expérience, très diversifiée (en décrire les types serait fort intéressant[1]). Mais ils éprouvent aussi une souffrance sans cesse renouvelée de ce même milieu. Dans cette épreuve, ils trouvent peu d'aide. On leur répond par des raisons trop grosses, comme, du reste, leurs griefs à eux-mêmes prennent des formes trop confuses, qui les détournent d'apercevoir, si l'on peut dire, les endroits précis où ils souffrent. « Triomphalisme » de l'Eglise, « légalisme », « cléricalisme », « collusion avec les puissances du monde », Dieu sait combien les spirituels en sont blessés ! Mais tandis qu'ils s'agitent à ce sujet, ils se laissent gagner par le mal qui s'extériorise d'une façon si évidente en ces tares, et elles leur cachent ce mal lui-même. Essayons d'orienter leur regard, pour leur libération, et celui des fidèles de bonne volonté — singulièrement des clercs —, vers les données essentielles de leur drame.

I. LE SENS SPIRITUEL

Il faut commencer par voir à quelle profondeur se différencie la conduite qui tente d'être vraiment *spirituelle*. Comment, l'Esprit divin étant « notre vie », offrir à cet

---

1. Comparer l'expérience de saint Paul et celle de saint Jean dans J. MOUROUX, *L'expérience chrétienne* (qui, en général, nous semble la meilleure base de réflexion sur ces choses).

Esprit le plus de chance d'animer notre volonté dans l'accomplissement de nos actes personnels ?

La généralité des chrétiens, même s'ils entendent le mot d'ordre de saint Paul : « Que l'Esprit vous fasse agir ! » comme faisant appel au Saint-Esprit[2], le traduisent pratiquement d'une façon toute *rationnelle*. Il faut, se bornent-ils à penser, que la raison (éclairée par les enseignements de la foi) commande effectivement l'activité, laquelle risque trop d'être emportée par des passions, voire viciée de quelque «malice». Cela suffit, pensent-ils, à différencier le *spirituel* du *psychique* et à faire que l'action soit l'effet de la motion de l'Esprit.

Il va sans dire, répondrons-nous, que tout spirituel authentique veut que ses actes soient raisonnables. Mais le point exact où il se différencie, c'est qu'il ne lui suffit pas pour agir d'avoir des idées justes et une volonté droite : il espère la justesse même de ses idées et la rectitude de sa volonté *d'un éveil, aussi renouvelé et vif que possible, du sens secret de Dieu, du sens intime des choses dans la lumière de Dieu, à la source même de ses pensées et de ses vouloirs.*

Cet éveil, ce réveil fréquent, la réouverture du « cœur » au « souvenir de Dieu », un mouvement tout spirituel de l'amour, là est le principe nécessaire de la qualité spirituelle de la vie. C'est lui qui offre prise à l'Esprit (lequel secrètement l'inspire). Il est toujours possible, quitte à ce qu'il ne paraisse récompensé par aucune expérience surnaturelle. C'est un fait que les yeux du cœur illumi-

---

2. On sait que ce texte (*Gal.*, 5, 25) est un de ceux où se pose cette question célèbre : faut-il lire : « Esprit » ou « esprit » ? Il est essentiel de lire les deux, et même de fondre existentiellement trois termes : l'Esprit divin, cet esprit participé qu'est la grâce, l'esprit de l'homme. On le verra dans la suite de cet article.

nent du dedans l'action et par elle les autres, même si ces yeux ne semblent nullement illuminés eux-mêmes.

Pourquoi donc nous dispensons-nous généralement de cet éveil ? Il est si simple et si conforme tout à la fois à la grâce du Saint-Esprit et à notre nature, faite pour Dieu. Il est bien plus détente qu'effort, et sans ajouter rien à notre dépense d'énergies, il les stimule, les libère, et il est riche d'inspirations. Oui, pourquoi donc nous arrive-t-il de dépenser nos forces sans les nourrir en même temps de la manne cachée ? J'interroge en moi, sans réponse, cette énigme. Les chrétiens peuvent se montrer d'une générosité admirable et extraordinairement intelligents, mais ils mettent en œuvre la force de cette intelligence, dans l'élan de leur zèle, pour favoriser à longueur de vie le pouvoir terrible qu'a la raison *de fonctionner comme une algèbre de signes abstraits*. Le discours intérieur, ou extériorisé en paroles, en écriture, peut se dérouler indéfiniment, sans que l'on renouvelle à mesure le *sens* réel, vivant, de ce que l'on conçoit. *Le sens de Dieu peut manquer, à la racine de toute pensée sur Dieu, de toute action qui se veut théoriquement chrétienne.* Alors, la multitude des idées, le dévouement et le courage se dépensent en des services où le souffle du ciel ne passe pas. Mettez dans cette activité des temps où l'esprit s'occupe à des idées relatives aux affirmations de la foi, accompagnées ou non de sentiments et de coups délibérés de la volonté, elle n'en sera pas plus *spirituelle*. Mise à ce régime, l'Eglise est un lieu de tumulte, projection du tumulte des idées, des sentiments et des vouloirs. Idées, sentiments et vouloirs ne sont conducteurs de l'Esprit d'amour qu'autant qu'ils procèdent de cet Esprit et *demeurent* actuellement sous son influence: celle-ci ne vient que par le sens intime, sens de notre naissance éternelle.

Nous le vérifions chaque fois que, malgré tout, par chance, le cœur chrétien se rouvre dans l'action. Avec quelle nostalgie nous percevons alors, à la dérobée —

quelquefois aussi, Dieu merci, en plénitude ! — que l'Eglise pourrait apparaître réellement dans le monde comme ce qu'elle est en ses profondeurs invisibles : la colonie ici-bas de la patrie céleste[3].

Il faut, bien entendu, que tout l'appareil de doctrine et d'institutions — cet appareil *nécessaire* — s'organise rationnellement ; il faut, bien entendu, que les échanges, à l'intérieur d'une communauté et entre les communautés, soient un langage qu'élabore la raison et qui s'adresse à la raison. Mais plus se développe ce système, plus il faut que les actes par lesquels les hommes y contribuent *personnellement* procèdent du sens intime des réalités en cause, — sur le plan chrétien, qu'ils procèdent, d'une façon aussi actuelle et vive que possible, du sens intime du mystère que les membres de l'Eglise vivent ici-bas.

Radicalement, le drame des spirituels dans l'Eglise est ainsi dans la difficulté qu'ils ont à respirer. L'air natal leur semble trop rare dans les milieux dont se compose l'Eglise. Les *psychiques* y font régner l'atmosphère du monde, à laquelle leur heureuse nature est parfaitement adaptée. Ils respectent certes les manifestations supérieures de l'Esprit, sachant qu'elles peuvent éventuellement exister, mais entre elles et leur mode de pensée et d'activité tout rationnel et passionnel, les « spirituels » leur sont suspects. On a beau jeu d'évoquer les prétendus « spirituels » qui ont troublé l'Eglise tout au long de son histoire, sombrant les uns après les autres, tels les gnostiques, les cathares, les quiétistes... Et lors même que

---

3. Cette idée d'une *colonie* de notre Mère Patrie est celle qu'exprime saint Paul quand il nous dit que nous sommes les « concitoyens des saints dans la lumière » (*Col.*, 1, 12). Elle mériterait d'être développée sous tous ses aspects, et notamment en ce que trop souvent l'Eglise Militante a mené en ce monde des « guerres coloniales », au lieu d'appeler à la vraie liberté du Royaume les « indigènes » qu'elle tentait de coloniser.

les spirituels demeurent dans l'orthodoxie, comment faire droit à leurs désirs, qui sont par nature *subjectifs ?* Comment faire fonds sur leur sens intime, qui est ineffable ? Et ils sont pleins de défauts, et leur plaintes sont celles de débiles prétentieux, puisque leur esprit a besoin de conditions extraordinaires pour vivre de l'Esprit !

Vraiment, « l'homme psychique n'accueille pas ce qui est de l'Esprit de Dieu ; c'est folie pour lui et il ne peut le connaître » (*1 Cor.*, 2, 14). *Subjectivisme* ? Le sens spirituel a toute l'objectivité de la foi « telle que l'Eglise l'enseigne » (*Col.*, 2, 6) ; il en est la vivification intérieure. Il s'éveille, se développe, fortifie ses antennes et les affine dans la communion de l'Eglise. Il est une sensibilité à la vérité surnaturelle, et c'est elle qui fait correspondre, dans l'adhésion paisible, le cœur du spirituel croyant et l'affirmation publique de l'Eglise. Au contraire la multitude des chrétiens *psychiques* laissent leur agitation d'esprit mordre sur leur croyance, en doutes et même en négations. Saint Pierre marque expressément que la croissance dans la foi suppose un goût intime de Dieu (*1 Pierre,* 2, 3).

Quant aux défauts des spirituels, c'est vrai qu'ils sont d'ordinaire flagrants. L'opposition entre eux et les autres n'est pas celle d'une perfection plus grande dans les voies communes. Qui dit « spirituel » ne dit pas encore « parfait »[4]. Le simplisme des *charnels* et des *psychiques* refuse de prendre les *spirituels* au sérieux tant qu'on ne les voit pas « parfaits et bien établis dans les vouloirs divins » (*Col.* 4, 12). Mais *psychiques* et *charnels* attestent ainsi combien ils s'absentent du drame de l'esprit en sa con-

4. Les « spirituels » de *Gal.*, 5, 16 - 6, 1 ne sont pas encore les « parfaits » de *1 Cor.*, 2, 6 et *Phil.*, 3, 5 ; moins encore ceux de *Col.*, 4, 12 (cf. au maximum l'état qu'espère saint Paul, *Phil.*, 3, 12). Le rapprochement de ces textes fait voir comme trois degrés dans l'itinéraire des « spirituels ».

dition terrestre. L'opposition est celle de deux *orientations*, celle que marque l'« antagonisme » paulinien *esprit-chair* (*Gal.*, 5, 17). Depuis que se vulgarisent les études bibliques, on sait bien que cet antagonisme n'est pas une trop simple opposition âme-corps (qui peut du reste ne pas avoir lieu). En sa plénitude chrétienne, ce drame est celui de l'exigence évangélique, signifiée par *l'instinct du Saint-Esprit,* qui veut devenir la loi effective de l'existence et qui met en question le système construit selon les conceptions du monde ; il s'agit en retour de la réaction de défense agressive de ce système contre cette intrusion. Les *charnels* sont ceux qui obéissent pratiquement aux lois d'un monde limité aux horizons terrestres ; les chrétiens qui veulent être fidèles au Christ demeurent *psychiques,* s'ils portent la mentalité du monde dans l'adhésion aux choses de Dieu et dans la façon dont ils mènent la vie chrétienne. Sauf les cas de péchés flagrants, ils se figurent que l'Esprit ratifie simplement les réalités naturelles, sans qu'elles aient besoin d'être *guéries, retournées.* Ils demeurent au régime des « éléments du monde ». Ils ne connaissent pas le « renouvellement de transformation spirituelle » (*Eph.*, 4, 23) qui fait voir et « sentir » toutes choses « du plus haut de l'Amour », comme dit saint Jean de la Croix ; ils se contentent au contraire de superposer à l'ordre de la « chair » un « ordre surnaturel » qui demeure à l'état de conceptions abstraites et des coups de volonté qui y correspondent. Peu importe leur tendance (« intégriste » ou « libérale », voire « progressiste », « légaliste » ou « anti-légaliste », etc.), leur vie n'aurait sa qualité *spirituelle* que si la marque en eux de l'Esprit passait de cet état *abstrait* à celui d'un *sens,* vivant comme cet Esprit et docile à ses inspirations, à ses touches.

Ce *sens* plus que rationnel, qui fait le *spirituel,* est radicalement le *lumen fidei :* ce que la foi comporte de quasi perception du Mystère, de discernement dans le monde surnaturel. Il est aussi bien *dilection.* Il s'expli-

cite et se diversifie en les « dons du Saint-Esprit » et les béatitudes évangéliques[5]. Il peut animer de pauvres hommes, pleins de contradictions intérieures, gâtés par un psychisme fâcheux, par des tares de toutes sortes. Il a son dynamisme propre qui entraîne le fidèle dans l'aventure de l'emprise que l'Amour Infini veut exercer, de l'expansion qu'il veut réussir dans le monde par l'action de ceux qui l'accueillent. Saint Paul note que si « la chair convoite contre l'esprit », l'esprit a lui aussi sa « convoitise » (*Gal.*, 5, 17). Il est comme un « instinct » qui veut devenir la *loi* de tout chrétien. De *tout* chrétien. Moïse souhaitait que tout le peuple d'Israël devînt prophète (*Nombres*, 11, 29). Tout l'Israël nouveau reçoit l'Esprit lui-même pour *sa loi*, ce que signifie sa venue le jour de la Pentecôte, jour anniversaire du don de la Loi à Moïse[6]. Comment l'Esprit animera-t-il effectivement l'Eglise, dans le détail de sa conduite, si chacun de ses membres ne s'accorde pas à l'ensemble et aux autres, grâce à ce *sens* personnel que l'Esprit veut infuser en lui ? De fait, la loi évangélique, avant d'être un ensemble de préceptes déterminés, est d'abord en chacun des fidèles et en tous, cet « instinct du Saint-Esprit »[7].

C'est dire que le spirituel demeure de tout son cœur dans la communion de l'Eglise, — évidemment selon les modes de cette communion, dans l'Eglise telle qu'elle existe concrètement ici-bas : institutionnelle. C'est dire aussi qu'il devrait exister une « conspiration » de tous les

---

5. Cf. mon *Portrait spirituel du chrétien*, Ed. du Cerf, 1964, ch. I. (On me pardonnera, n'est-ce pas ? de renvoyer plusieurs fois à ce livre : c'est là que j'ai donné bien des éclaircissements utiles.)

6. C'est l'onction de l'Esprit répandu sur *tous* qui caractérise le temps messianique (*Is.*, 32, 15 ; *Joël*, 3, 1-2 ; *Actes* 2, 17 ss). Sa présence *permanente* dans *tous* les fidèles caractérise l'Alliance Nouvelle (*Is.*, 59, 21).

7. Saint THOMAS, *Somme Théol.*, Ia, IIae, q. 106-108.

spirituels pour faire à cette vie de l'Esprit en eux des conditions favorables. Les *charnels* et les *psychiques* « conspirent » spontanément contre les spirituels, sans qu'ils aient à se donner le mot, du simple fait de leur *poids*, peut-on dire : comme les molécules d'un liquide d'une certaine densité se mettent ensemble et chassent dans une autre zone du verre l'autre liquide qu'on y a mis. *Psychiques* et *charnels* se figurent être très fraternels envers les spirituels, alors que ceux-ci les exaspèrent par la « leçon » qu'ils leur sont, du fait de leur seule présence. L'avantage, tant que les chrétiens sont mêlés aux « éléments du monde », tourne évidemment, si l'on n'y avise, au profit des *charnels* et des *psychiques*. Oui bien, simple affaire de *densité*. Les réalités de ce monde ne vont pas d'elles-mêmes dans le sens du Royaume — désastreuse illusion de l'optimisme naïf. Elles ont besoin d'être sans cesse *retournées effectivement* par les fils du Royaume, ce qui suppose que ceux-ci continuellement renouvellent leur propre *metanoïa* (retournement et dépassement).

Le train des choses, trop fréquemment, « contriste » en eux l'Esprit (*Eph.*, 4, 30). Telle est leur faiblesse qu'il lui arrive de l'« éteindre » en eux (*I Thess.*, 5, 19). Dans les grosses évidences du monde, l'esprit semble lui-même si débile, lui dont « on ne sait ni d'où il vient, ni où il va » (*Jean*, 3, 8). Il gémit et s'impatiente en ceux qui l'accueillent comme dans le Christ : « Jusques à quand serai-je *parmi les psychiques et les charnels*, jusques à quand devrai-je les supporter ! » (*Matth.*, 17, 17 et par.). Mais cette souffrance personnelle sensibilise au drame de l'Eglise elle-même, à la terrible équivoque que crée cette présence, tellement inconsciente de sa nocivité, du « monde »[8] dans l'Eglise de l'Esprit aux prises avec le «monde». Une amertume inévitable, des griefs inévitablement, le risque de saillies violentes, ne cessent ainsi de naître dans

8. Evidemment, au sens péjoratif de saint Jean.

les spirituels. Qu'ils les résorbent dans la dilection et les béatitudes, au plus secret de leur cœur ! Qu'ils retournent à leurs tâches, et les accomplissent selon l'Esprit, en vertu du mot d'ordre du P. Marie-Alain Couturier : « Il faut *tout* accepter, *tout* supporter pour rester sans aucune restriction *dans* l'Eglise, mais il faut aussi, sans fin, sans relâche, presser sur ses bords, sur ses frontières, pour les dilater. Et cela d'un seul et même mouvement, né de la foi »[9]. Bords et frontières intérieurs à l'Eglise !

II. LE JUGEMENT SPIRITUEL

Saint Paul précise que notre « renouvellement » s'accomplit « par une transformation spirituelle du *jugement* » (*Eph.*, 4, 23). Dans les jugements sur les choses de la vie, le sens spirituel prend sa consistance. Fruits d'une réflexion où s'atteste l'authenticité de ce sens spirituel, puisqu'il s'y avère capable de commander des appréciations nettes et distinctes, y prouve sa puissance d'impact dans le temporel, traduisant l'inspiration en règles de l'agir qui engageront. En quoi donc les jugements moraux du *spirituel* diffèrent-ils de ceux du *psychique* ?

Principalement, en ce que ces jugements sont des pointes que pousse directement sur la matière en cause la « mystique » dont tout chrétien devrait être possédé, et ces pointes s'enfoncent aussi loin qu'elles peuvent. Ces jugements sont objectifs, conformes à la nature des choses, informés des données particulières, des situations, des circonstances, ils tiennent compte comme il faut du possible, des obstacles, des empêchements. Mais ils sont sur tout cela un éclat direct de la lumière du Christ, révélant la signification de ces choses du temps dans l'ordre du salut. Le commun des chrétiens (et combien de leurs

---

9. *Se garder libre,* Ed. du Cerf, 1962, p. 136.

guides !...) jugent comme n'importe qui, au ras de ce monde, sous un ciel très bas, s'inquiétant tout juste de se mettre en règle avec les lois positives, s'il y en a dans le domaine en question. Soit, par exemple, la peine de mort. Aucune loi positive de Dieu ou de l'Eglise ne l'interdit ; les *psychiques* s'en donneront donc à cœur joie pour en discuter avec des incroyants, « libres » de penser comme eux. Les *spirituels* sont animés du respect sacré de la vie ; l'exigence évangélique les presse de diminuer toujours autant que possible les cas où l'on doit tolérer de mettre à mort ; il faut pour s'y résigner une obligation vraiment inéluctable. Voici que la suppression de la peine de mort est possible, tout bien considéré. Le sens évangélique l'*exige* donc. Exigence vitale de l'*Agapè* divine, qui pousse dans le monde aussi loin qu'elle peut son expansion. Tu peux dans les lignes où l'Esprit du Christ te lance, donc tu *dois !* En tout, « discerne le meilleur » (*Phil.*, I, 10) et *Quantum potes tantum aude !* « Ose autant que tu peux ! ».

L'esprit met le rapport aussi *immédiat* que possible entre le cas considéré et la plus grande plénitude du Mystère du salut. Voyez comment saint Paul juge des choses sous cette lumière. La question des viandes immolées aux idoles ? Comme il fait craquer les considérations myopes, sous le rappel du Christ mort pour le frère qu'on scandalise (*1 Cor.*, 8, 11) ! Le mariage ? Il y découvre un accomplissement de l'Alliance éternelle du Christ et de son Eglise (*Eph.*, 5, 21-33). Un changement dans ses projets ? Il évoque l'image du Christ en qui il n'y a que *Oui* (*2 Cor.*, I, 19). Qu'est-ce que « faire la volonté de Dieu » dans une situation donnée ? C'est y vivre « avec âme » (*Eph.*, 6, 6) de la foi dans le Mystère de la Croix et de la gloire (*Eph.*, I, 9)...

On voit avec quelle ampleur et quelle force le jugement spirituel est *catholique*. Le cœur se dilate dans toutes les dimensions de l'Eglise, du Christ total. Le spi-

rituel « entre par sa plénitude dans toute la Plénitude de Dieu » (*Eph.*, 3, 19) : recevant par l'Esprit « la plénitude de vie divine du Christ en qui elle habite, il entre en retour dans la Plénitude du Christ total »[10]. Inversement, c'est dans la communion de l'Eglise, particulièrement grâce à la célébration liturgique, qu'il croît en vie christique. Devenir chrétiennement « mûr quant au jugement » (*1 Cor.*, 14, 20) doit s'entendre ainsi comme de la maturation d'un beau fruit dans un jardin plantureux. La sève en est une foi toute vivifiée de dilection, illustrée par les dons de « science », d'« intelligence » et de « sagesse ».

« Là est la liberté ! » (*2 Cor.*, 3, 17). Car la liberté spirituelle s'affirme dans les jugements qu'aucune attache ne gauchit et qui procèdent d'un esprit ouvert aussi effectivement que possible à tout le champ de vérité, éclairé par la lumière de Dieu.

Dans ces jugements, le spirituel voit se disjoindre jusqu'à s'opposer des valeurs que la médiocrité régnante confond. Ainsi l'indulgence et la miséricorde — la première minimisant le mal réel, pactisant plus ou moins avec lui, lui laissant par faiblesse le champ libre ; la seconde le voyant comme une misère aussi noire qu'elle est, n'en prenant pas son parti, se dépensant avec efficacité pour y remédier. Ainsi l'orgueil et cette fierté dont saint Paul éclate si merveilleusement (*2 Cor.*, 1, 14 ; *Phil.*, 2, 16 ; *1 Thess.*, 19, 20). Plus fréquemment encore, le spirituel s'aperçoit qu'il unit ce que l'on ne cesse d'opposer autour de lui : l'humilité et la magnanimité qui, toutes deux, correspondent à notre réelle mesure ; l'optimisme et le pessimisme, qu'appellent corrélativement toutes les réalités de la condition humaine ; la sincérité et l'objectivité, qui divergent si horriblement au niveau des passions,

---

10. Commentaire du R.P. BENOIT, sur ce passage d'*Eph.*, dans *La Bible de Jérusalem.*

mais ne font qu'un dans une âme dont l'élan le plus spontané est l'amour du vrai ; la « mystique » (au sens de Péguy) et la morale, identifiées lorsque la vie a sa plénitude ; l'intimité avec Dieu et le don de soi aux autres, du moment que l'une est la communion d'amour au Dieu qui sauve nos frères et que cette lumière nous fait voir dans les autres ces frères ; l'eschatologisme, qui risque de dévaluer le monde présent, et le messianisme qui en magnifie les valeurs, mais l'un et l'autre voient s'élaborer dans le temps les cieux nouveaux et la terre nouvelle... Ainsi le spirituel, parce qu'il « reflète en lui comme dans un miroir » et projette sur toutes les choses « la gloire du Seigneur » (*2 Cor.*, 3, 18 ; 4, 6), connaît déjà un peu de cette « transformation » de son esprit en l'Image Éternelle où tout s'« instaure » (*Eph.*, 1, 10) ; « l'action du Seigneur, qui est Esprit » (*2 Cor.*, 3, 18), le rend simultanément présent aux extrêmes.

Hélas ! à longueur de vie, en toute occasion, dans tous ses rapports avec ses frères, ceux-ci manifestent combien ils veulent être les *autres*. Ils opposent les complémentarités nécessaires et s'identifient toujours davantage à leurs différences. Lui-même, ils ne veulent le connaître que comme le masque dont ils l'ont affublé ! Ils refusent de *voir ce qu'ils voient*[11]. Ils jugent selon les intérêts, ou selon les tendances. Ils subissent comme des nécessités déterminantes les conditionnements auxquels l'esprit doit réagir. Ils appellent « s'adapter » perdre sa nature dans le milieu extérieur...

Deux mentalités particulièrement funestes appellent l'attention.

L'une, quand elle est pleinement accomplie, fait le *sectaire*. Celui-ci passe facilement pour un spirituel que

---

11. Cf. *Portrait spirituel du chrétien*, ch. 8.

l'institution ecclésiastique, trop conventionnelle, trop rigide, étouffait. Il y a souvent de cela chez les membres des sectes, et l'on voit en tout cas au principe de leur rupture et de leur adhésion (principe renouvelé lorsqu'ils gardent leur ferveur dans leur secte) ce *surgissement*, caractéristique de l'esprit dans le train médiocre de la vie *psychique*, qui les oblige à « repartir à zéro »[12]. Mais cette fusée de l'esprit, violente, est trop étroite et atteste par là qu'elle n'est pas assez spirituelle, qu'elle est surtout passionnelle. Car le propre de l'esprit est son ouverture universelle. La psychologie des profondeurs nous a révélé combien le « tout ou rien » doit nous être suspect, la tendance passionnelle non spiritualisée ayant une exigence d'absolu ; cet *absolu* névrotique se bloque sur un seul aspect des choses, tandis que *l'absolu* spirituel transcende tout et, donnant aux diverses choses leur *sérieux*, fait reconnaître aussi ce qu'elles ont de *relatif*. Les sectaires sont le type religieux de ces *psychiques* dont nous rappelions l'existence à l'instant, qui opposent les différences complémentaires : minorités de toutes sortes qui se durcissent dans leur ressentiment contre l'ensemble dans lequel elles ont de la peine à s'insérer[13]. Le phénomène *sectaire* avertit le fidèle de son obligation de tendre vers la plénitude.

A l'opposite, mais les contraires sont dans le même genre et les extrêmes se touchent, la mentalité qui subtilise la vérité de foi en *ésotérisme*. Tentation constante pour l'esprit. Car la foi chrétienne est pour l'esprit humain une sorte de scandale : elle l'oblige à affirmer des choses qui le dépassent ; par exemple, comment comprendre d'une façon satisfaisante que Dieu est à la fois un et

---

12. Le P. CHÉRY, observateur des sectes diverses, fait remarquer cette constante : *L'offensive des sectes*, 3e éd., p. 386.

13. Relisez dans *Pacem in terris* ce que Jean XXIII dit des minorités ethniques.

trois, qu'un petit morceau de pain devient réellement le corps du Christ sans changer d'apparence, etc. ? Ainsi la vérité surnaturelle est-elle au-delà de notre pouvoir d'intelligibilité, alors que notre esprit veut se rendre raison à lui-même, d'une façon évidente, de ses adhésions. La foi l'oblige à de trop hautes tensions entre des réalités qui semblent s'exclure et dont il ne verra qu'en Dieu comment elles s'accordent. Voilà qu'un système s'offre à lui, proportionné à sa nature, lui donnant l'illusion de transcender les diverses religions et de lui en donner la clef, à commencer par celle du christianisme. L'esprit tombe donc de la vérité surnaturelle dans l'abstrait et l'imaginaire gratuits, mais il lui semble s'élever dans le pur spirituel, au-dessus des dogmes et des rites, qui ne lui apparaissent plus que comme de grossiers symboles. Une telle méprise avertit, elle aussi, le spirituel. Son sens des choses de Dieu ne sera jamais trop pur et trop intérieur. Mais il lui faut se développer grâce à une assimilation continuelle au Mystère, tel que le révèle la Parole de Dieu dans la communion de l'Eglise, et non par une réduction aux pauvres idées qu'on s'en fait (et qui paraissent tellement sublimes). Et ce progrès dans la « connaissance », dans la « sagesse », ne peut s'accomplir que conformément aux lois vitales de ce Mystère, lequel est celui du salut des hommes ; c'est dire que l'authentique sens spirituel se développe *dans le sens de Dieu,* dans la *direction* où pousse son amour : dans le service de nos frères. Il faut avancer dans cette « voie qui dépasse toutes les autres » (*1 Cor.*, 12, 31 ; cf. *Eph.*, 5, 1-2).

Le spirituel dont la vie est ainsi de « se renouveler par une transformation spirituelle de son jugement » (*Eph.*, 4, 23), à force de réfléchir en lui la gloire du Seigneur et de la traduire en amour efficace, connaît le témoignage que l'Esprit rend à nos esprits, au dedans de l'ordre de l'Amour et dans son expansion. Du dedans de cet ordre, combien les prétentions, dont la médiocrité commune se satisfait, apparaissent dérisoires ! Le spirituel se retient

de les houspiller à la façon dont saint Paul crible les Galates, les Corinthiens de ses sarcasmes. Oh ! relisez d'un trait l'*Epître aux Galates !* Quelle attaque au pas de charge, quelle grêle de coups ! Quelle fureur de l'esprit ! C'est la colère de l'amour ! Et dans la *Première aux Corinthiens,* tous ces : « Ne savez-vous pas ?... » Le spirituel n'a pas autorité pour les dire. On lui reproche assez déjà de « faire la leçon », même quand il se tait. Il ne peut que laisser *psychiques* et *charnels* faire l'opinion et, comme disait Mounier, « étouffer l'Eglise d'agitation et de médiocrité ».

III. L'ACTIVITÉ DES SPIRITUELS

Il suit évidemment à ce que nous avons vu d'emblée du jugement spirituel que l'action fidèle à l'Esprit est celle qui demeure dans la plénitude intérieure. Sa réussite extrême a lieu lorsque le spirituel trouve « le repos dans le labeur lui-même», *in labore requies*[14], lorsqu'il peut sincèrement dire comme le Seigneur : « Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé » (*Jean,* 4, 34) : ma nourriture, ce qui répare les forces et les augmente, *est* leur dépense même pour le service de Dieu. Entendons-le bien, ne nous payons pas de mots : il est exceptionnel que les forces physiques et psychiques s'accroissent ou simplement se restaurent dans l'activité[15], mais il y a aussi un tonus spirituel ; c'est lui qui devrait toujours grandir par l'action. Car celle-ci devrait être toujours l'exercice des vertus, et que ces vertus soient le plus immédiatement animées par l'amour.

---

14. Séquence de la Pentecôte, *Veni, Sancte Spiritus.*

15. Même le Seigneur est arrivé à la fin de son ministère dans un état d'épuisement extrême : ce n'est que dans l'épuisement que, sous le coup d'une peur terrible, les extrémités des vaisseaux sanguins éclatent dans les glandes sudoripares (la sueur de sang de l'Agonie).

Dans le milieu ecclésial, tel qu'il est d'ordinaire, l'action du spirituel rencontre des résistances épuisantes. L'épreuve qui le blesse le plus n'est sans doute pas là, elle est bien plus radicale et diffuse. Voici : le spirituel est *prophétique,* en ce sens profond qu'il perçoit quelque chose du destin qui se joue sous les apparences : il ose *voir* les signes que tout le monde aperçoit autant que lui, mais que l'immense majorité refuse de comprendre, parce qu'ils obligeraient à une conversion[16]. Tout le monde tient à continuer les comédies. Le spirituel est pris dans la comédie, il tente d'y jouer son rôle, sans trahir les exigences du drame, et vraiment comme un affleurement de ce drame. (Songez à Newman, au P. Lagrange.) Une douleur lancinante l'étreint, à comprendre toujours plus profondément le drame, à le voir tourner à la tragédie, et à vivre au milieu des éclats de la comédie, à moins d'être rejeté par elle. Le *continuus dolor* de saint Paul ! C'est bien lui, car le milieu ecclésial est *judaïque,* pour autant que *psychiques* et *charnels* y mènent le jeu. Les épreuves qu'en subissent les *spirituels* sont ainsi du même ordre que la souffrance ressentie par saint Paul de l'obstination des Juifs. Dans les traitements fâcheux qu'on leur inflige ils éprouvent moins la souffrance d'un tort personnel que le retentissement en elle du drame. Prenez garde ! cette souffrance risque d'être deux fois impure : du fait de sa source, car tout ce qu'il y a de *judaïque* dans le milieu ecclésial risque de blesser l'attachement filial à l'Eglise, et du fait que les *spirituels* sont loin, ne l'oublions pas, d'avoir atteint la perfection — qu'ils ne l'oublient pas eux-mêmes !

La difficulté varie indéfiniment, surprend toujours par les conditions troubles où elle se présente. Elle est en somme de trois types. On pense surtout aux cas extrêmes,

---

16. Trois exemples dans *Portrait spirituel du Chrétien,* p. 155 s., 483, 485.

dans lesquels l'incompréhension d'autorités ecclésiastiques met les spirituels au bord de la désobéissance et de la rupture formelles. Si confus que puissent être les éléments de ces situations et si douloureux que soit le sentiment de trahir la cause que l'autorité méconnaît et bafoue dans sa victime, la volonté de Dieu est claire, les décisions qui la signifient sont les clous qui fixent le spirituel à la croix du Christ.

La ferveur même de la foi qu'il faut pour reconnaître ces clous du Christ et la dévotion violente qu'il faut éveiller envers eux pour surmonter leur violence risquent alors de faire éluder une seconde difficulté : celle de ne pas abdiquer dans la soumission, d'unir toute cette soumission nécessaire et le zèle pour la cause dont on doit sauver tout ce qu'on peut[17]. C'est le moment d'attester la liberté d'un esprit qui ne laisse obnubiler à sa vue aucun des éléments de sa vocation, de son devoir, de la volonté de Dieu. Celle-ci n'est pas purement et simplement le crucifiement de l'obéissant, mais, par cette épreuve même, la sanctification du serviteur que Dieu appelle dans l'Eglise à la tâche compromise par certaines autorités de cette Eglise (songeons encore au P. Lagrange, lorsqu'il fut frappé, et du reste tout au long de sa carrière, où la réprobation de son œuvre par tant d'autorités considérables l'atteignait lui-même, aurait pu le faire douter de l'authenticité de son service). C'est très précisément *en tant qu'appelé à la tâche compromise* que le serviteur est crucifié. Aussi ne lui suffira-t-il pas de s'offrir au Père sur la Croix du Christ, il réveillera ses énergies, il attestera sa liberté spirituelle en profitant de toute la liberté de mouvement — si minime qu'elle soit — que les clous lui laissent, pour l'activité que Dieu veut de lui. La marque de cette liberté dans cette activité sera

---

17. Dans *Portrait spirituel du chrétien*, p. 282-284, le cas du P. Lagrange.

son équilibre, sa sérénité, son absence totale de « mauvais esprit », à plus forte raison de la moindre bravade, son objectivité parfaite. (C'est à la faveur de cette objectivité qu'elle sera saine et sainte.)

En cela, l'esprit triomphe de la difficulté de fond, intérieure aux deux précédentes, qui est de garder la force, la douceur, la paix dans l'incompréhension et l'hostilité du milieu prolongées, diffuses, l'espérance surnaturelle quand en vérité l'on ne voit pas comment ne pas humainement désespérer, la communion fervente du cœur avec les frères, alors qu'ils ne paraissent ni voir, ni sentir, ni aimer selon les lois de l'Esprit. Pour autant que l'épreuve est la « conspiration » (*Gal.*, 5, 17) des *psychiques* contre l'*esprit* en la personne de ceux qui la subissent, elle est la « persécution pour la justice ». Au *spirituel* d'attester cette présence en lui de l'Esprit, en vivant cette épreuve comme la béatitude critère de toutes les autres ! Qu'il renouvelle continuellement son cœur dans le Mystère de la gloire et de la croix !

Ces observations nous permettraient — mais il faut finir — de voir comment les spirituels, dans le milieu ecclésial où la masse des *psychiques* et des *charnels* est si lourde, risquent de tomber parmi les *charnels ;* ils le font s'ils jugent et vivent en simple opposition aux *charnels*. Il leur faut passer au-dessus : au régime de l'héroïsme. L'épreuve leur révèle que, dès le principe, l'esprit dans la condition où les hommes le mettent *est héroïsme*. Surgi d'en haut, il ne se sauve que par en haut. Dans l'application objective aux humbles obligations en lesquelles se monnaient les vocations. « L'héroïsme d'une vie, a dit encore Mounier, est fait de la modestie de ses instants ». Attention ! Une modestie qui apparaît comme telle par rapport à la hauteur de l'inspiration. La présence de l'esprit *aux extrêmes qu'il tient à la fois* lui fait accomplir *les petites choses comme grandes* et *les grandes comme petites* (ce n'est point hasard si les deux

mots d'ordre sont du même génie, de Pascal). Ce qui caractérise, en somme, le spirituel dans l'action, c'est sa façon de l'attaquer « du plus haut de l'Amour ». L'effet en est que par rapport à quoi que ce soit, il commence par franchir un *seuil* de valeur qui est au-dessus de la requête, considérée en sa simple matérialité et d'en bas : il ne se contente pas de la considération de la chose à faire selon le simple bon sens, de l'application volontaire de ce qu'elle demande d'énergies physiques et psychiques : il *rouvre son cœur* aux certitudes qui font sa force, il renouvelle sa présence créatrice dans l'usage même qu'il fait des moyens de la réussite, il va le plus *droit* possible de la dilection et des béatitudes, réveillées en son cœur, aux objectifs déterminés de l'action. Ainsi a chance de passer la force de Dieu. Ah ! elle le mènera *où il ne veut pas aller !* (*Jean*, 21, 18).

∴

Voit-on bien comme ces choses sont vitales, dans un monde qui sera toujours davantage celui de la ratiocination, de la rationalisation, des nécessités implacables, aveugles, collectives de la « chair » ? Comment le train coutumier des choses dans l'Eglise ne se mettra-t-il pas à ce régime ? Quel art ne va-t-il pas falloir aux spirituels pour faire, comme il faut, mieux que sauver l'Esprit : pour devenir dans un tel milieu des « parfaits », pour en faire le milieu propice à la vie de l'Esprit !

Pie-Raymond RÉGAMEY, o.p.

L'ÉGLISE, COMMUNAUTÉ DE L'ESPRIT

Réflexions sur la seconde session du Concile du Vatican

Le problème de l'Unité

Unité des chrétiens, unité de l'Eglise : ce sont des formules qu'on trouve dans toutes les bouches. Dans des milieux toujours plus vastes, la division de la chrétienté en de nombreuses Eglises séparées est considérée comme une situation intenable. En effet, les hommes qui ont reconnu Jésus-Christ comme le salut du monde ne devraient-ils pas former un seul peuple, une communauté de frères ? Ne devraient-ils pas surmonter leurs oppositions ? On en est tellement convaincu que les difficultés de l'opération ne sont pas toujours comprises. — Certes, nous sommes fondamentalement unis. Nous confessons tous le Christ comme le Seigneur, et si nous différons sur bien des points, nous avons un fondement commun que ne peut effacer aucune division. La communion qui nous est donnée en Christ s'exprime dans notre prière commune pour l'unité. Cette prière n'aurait aucun sens si nous n'étions pas unis dans cette confession commune de sa seigneurie. Et pourtant, le chemin de l'unité nous est encore fermé pour le moment. Car les différences qui nous séparent ne reposent pas seulement sur des accidents historiques qu'on pourrait écarter aujourd'hui, parce qu'ils seraient devenus sans objet. Ces différences ont leur origine dans notre manière différente de comprendre la vérité révélée en Christ, sur des

points essentiels. Il ne nous est pas possible d'éliminer ces convictions divergentes. Il s'agit de les reprendre à la base et d'y réfléchir d'une manière nouvelle. Nous pouvons et devons nous examiner nous-mêmes pour savoir si nous ne proclamons pas l'Evangile d'une manière fragmentaire. Nous serions infidèles au Christ, si nous nous cramponnions à nos convictions pour des raisons égoïstes. Mais nous serions tout aussi infidèles au Christ si nous abandonnions la manière qui nous a été donnée de comprendre l'Evangile. L'unité qui répond à la volonté du Christ ne peut être atteinte par des compromis. Il nous faut plutôt nous laisser conduire à confesser à nouveau ensemble notre Seigneur.

Nous nous trouvons donc dans une situation étrange et contradictoire. Nous savons que l'Eglise de Jésus-Christ ne peut pas être autre chose qu'un seul peuple et une seule communauté. Nous parlons tous de l'Eglise, une, sainte, catholique et apostolique, et chaque fois que nous répétons la confession de foi, nous redisons que notre situation présente est absurde. Et pourtant, nous ne parvenons pas encore à surmonter nos divisions. Et même, nos oppositions sont si profondes que nous ne sommes pas capables de voir comment les surmonter. Nous savons que l'unité est voulue par Dieu et qu'elle doit et peut être réalisée pour cette raison même. Mais nous suivons un chemin dont l'aboutissement nous est encore caché et nous n'avons pas d'autre issue que de le suivre, confiants dans le Saint-Esprit qui est avec son peuple et qui triomphera des contradictions qui, à vues humaines, sont encore insolubles. L'unité n'est en tout cas pas à portée de nos mains. Elle ne peut nous être donnée que comme un don du Saint-Esprit.

Le Conseil œcuménique des Eglises

Quelle attitude doivent prendre les Eglises séparées, tant que nous ne connaissons pas encore le chemin de l'unité ? Parce que nous avons conscience de notre appartenance commune, nous sommes poussés à abattre les murs qui nous

séparent pour manifester visiblement la communion qui nous lie les uns aux autres. Pourtant, notre devoir envers la vérité nous contraint de continuer à vivre séparés. Mais alors, nos Eglises doivent-elles rester divisées ? Ou bien existe-t-il une forme de communion dans laquelle elles pourront maintenir sans restrictions leur fidélité respective à la vérité ? Les Eglises non romaines ont tenté de constituer cette forme de communion. Elles se sont rattachées au Conseil œcuménique des Eglises. Elles ont constitué une communauté qui leur permet de rendre ensemble témoignage à Jésus-Christ. Elles ont commencé à faire ensemble ce qui peut déjà se faire ensemble. Elles n'ont pas abandonné leur caractère. Chaque Eglise, dans la communauté du Conseil œcuménique, confesse la vérité, selon la charge qui lui a été confiée, et chacune attend des autres qu'elles confessent aussi fidèlement la vérité. La communauté du Conseil œcuménique doit contribuer, non à dissimuler les oppositions, mais à les mettre en évidence, pour que les Eglises, grâce à ce constant dialogue, puissent progressivement parvenir à une unité plus profonde. Le Conseil œcuménique est le fidèle miroir de notre situation présente. C'est une communauté provisoire sur la route de l'unité, un instrument au service de l'unité croissante, telle que Dieu veut qu'elle soit. On pourrait dire du Conseil œcuménique qu'il est la manifestation visible de la prière pour l'unité, la communauté dans laquelle les Eglises séparées s'efforcent de *vivre* leur prière pour l'unité. Dans cette prière, elles sont toutes sur le même pied. Aucune d'entre elles ne peut dominer les autres, aucune ne peut prescrire à l'autre sa manière de rechercher l'unité. Chacune d'entre elles se tient devant Dieu, responsable devant lui de la manière dont elle vit et agit, chacune doit le respect aux autres, responsables de la même manière. C'est pourquoi le Conseil œcuménique ne connaît pas d'autorité supérieure aux Eglises, pas d'instance autoritaire qui puisse leur imposer ou leur recommander instamment les démarches nécessaires qu'elles auraient à faire. Ce n'est rien de plus qu'une communauté dans laquelle les Eglises séparées se sont engagées, les unes à l'égard des autres, à vivre pour les autres et à se laisser enseigner par les autres.

C'est donc un organisme fragile. Il porte tous les stigmates d'une situation contradictoire et provisoire, encore privée de solution, et ses déclarations sont loin d'emporter toujours la conviction. En revanche, il est indubitable que cette forme de communauté a permis de faire des progrès inattendus sur la route de l'unité. Le fait que, dans ces circonstances contradictoires où les Eglises se trouvent en raison de leurs divisions, elles aient pu les examiner ensemble, a agi à bien des points de vue d'une façon libératrice.

On pourrait montrer par de nombreux exemples comment s'accomplit le travail du Conseil œcuménique et comment s'approfondit cette communion entre les Eglises qui en sont membres. Je donnerai deux illustrations tirées de l'actualité la plus récente.

a) Au cours de l'été dernier, a eu lieu la quatrième Conférence mondiale de Foi et Constitution à Montréal. Pendant deux semaines, environ deux cent quatre-vingts délégués et consulteurs des Eglises membres du Conseil œcuménique ont discuté des grandes questions théologiques qui séparent ces Eglises. Cette rencontre avait ceci de particulier que les positions les plus contradictoires rassemblées dans le Conseil œcuménique étaient réellement et concrètement représentées. En particulier, les Eglises orthodoxes avaient envoyé de fortes délégations, ce qui a permis un dialogue intense entre Eglises d'Orient et d'Occident. Les oppositions qui ont surgi étaient énormes et, par conséquent, la discussion a été ardue. C'est de *haute* lutte que les résultats de la Conférence ont été obtenus. Et pourtant, l'impression dominante demeure que cette rencontre a favorisé à bien des égards le dialogue. Surtout, le fait qu'on n'a dissimulé aucune difficulté, qu'on s'est refusé à tout biais, a permis de voir s'ouvrir des brèches aux endroits les plus inattendus. Je pense, à titre d'exemple, aux déclarations de la Conférence sur le rapport entre l'Ecriture et la Tradition. Et ce qui est peut-être plus important encore, la Conférence a révélé de nombreuses perspectives de dialogue. Je pense avant tout au fait que les délégués orthodoxes

n'ont pas fait une déclaration à part. Cela montre que, dans le Conseil œcuménique, il est aujourd'hui possible de trouver une occasion inespérée de dialogue entre les Eglises d'Orient et celles de la Réforme, occasion qui eût été impensable, il y a relativement peu de temps.

b) A la fin de l'année 1963, ont eu lieu des entretiens sur les questions missionnaires, dans la ville de Mexico. Depuis l'intégration du Conseil international des missions au Conseil œcuménique des Eglises, lors de la troisième Assemblée plénière à la Nouvelle Delhi, c'était la première rencontre importante sur les problèmes que pose la prédication missionnaire. Aussi cette rencontre avait-elle une grande importance. Car il s'agissait de savoir si l'intégration des deux organismes répondait à l'attente et si les Eglises étaient capables de marcher ensemble dans une activité missionnaire. Les délégués des Eglises ont fortement insisté sur la nécessité d'une coordination de l'activité missionnaire beaucoup plus grande que ce n'était le cas jusqu'ici. Ils ont déclaré que le travail commun devait parvenir à ce point que les Eglises en chaque région assument ensemble la responsabilité de l'activité missionnaire. Quand on mesure combien ces déclarations dépassent les perspectives des débuts du mouvement œcuménique, on peut constater l'approfondissement de la communion réalisée au sein du Conseil œcuménique par les Eglises.

Que déclare l'Eglise catholique-romaine, à l'heure actuelle, à propos de l'unité et de la division ?

Comment, d'un point de vue non romain, le problème de l'unité et de la division se pose-t-il aujourd'hui dans la perspective de l'Eglise catholique-romaine ? L'Eglise catholique-romaine s'est tenue à l'écart du mouvement œcuménique jusqu'à une date récente. A l'inverse des autres Eglises, elle a entretenu fort peu de contacts avec les autres communautés. Cet état de fait appartient désormais au passé. Le pontificat de Jean XXIII et le Concile du Vatican ont mis fin à cette

réserve. Les murs de séparation sont enfin tombés et nous faisons, presque dans le monde entier, l'expérience d'une nouvelle relation entre chrétiens romains et non romains. Le changement s'est produit avec une force inouïe, il nous survient comme un torrent qui écarte tous les obstacles, et il est bien possible que les questions que nous posons aujourd'hui soient dépassées très vite par les événements. Le plus important est donc certainement de *vivre* dans cette nouvelle expérience, d'en rendre grâce à Dieu et de s'en réjouir. Mais il nous faut tout de même poser les questions qui semblent s'imposer aujourd'hui. Et c'est dans cet esprit que je voudrais aborder la question. Quelle forme va prendre cette nouvelle relation ? Aboutira-t-elle à trouver de nouveau une forme de communauté qui permettra aux Eglises séparées d'avancer ensemble sur la route de l'unité dans une communion authentique ? Ou bien la relation entre l'Eglise catholique-romaine et les autres Eglises offrira-t-elle un autre visage ? Jusqu'ici l'Eglise catholique-romaine estimait impossible de devenir membre du Conseil œcuménique. Si elle désire participer activement au mouvement œcuménique, aura-t-elle une autre solution à proposer sur la façon dont les Eglises séparées pourront s'engager dans un dialogue véritable sans renier leur engagement à l'égard de la vérité ?

La question peut être posée aujourd'hui, parce que le problème de l'unité chrétienne a été discuté en détail au cours de la deuxième session du Concile du Vatican. La première session n'avait, au fond, rien fait de plus que de poser le problème. On s'y était montré disposé à définir d'une manière nouvelle les relations entre l'Eglise catholique-romaine et les autres Eglises. Les évêques s'étaient rendus compte que la conception qu'on professait jusque-là à l'égard de la chrétienté non romaine ne correspondait pas à la réalité. Ils avaient découvert que le dialogue pouvait être plein de promesses et avaient instamment demandé que l'on ouvre la porte à des rencontres avec les chrétiens d'autres confessions. En revanche, la tâche impartie à la deuxième session était d'exprimer la conception catholique-romaine sur les relations

avec les Eglises séparées. Cette session avait donc à maints égards un autre caractère que la précédente. Dans la première, on avait réclamé avec un grand élan des contacts plus étroits avec les Eglises non romaines, dans la seconde on a peiné sur l'expression théologique correcte. Cette transition était inévitable ; il fallait que la réflexion suivît. Il ne suffisait pas de réclamer, il fallait passer à la réalisation. La seconde session s'est attelée à cette tâche avec un grand sérieux et les discussions qui ont eu lieu jusqu'ici montrent dans les grandes lignes comment les évêques voudraient voir exposé aujourd'hui le problème de l'unité. Mais le travail est loin d'être terminé. Les textes qui ont été discutés doivent être retouchés pour que les évêques puissent une fois encore prendre position à leur égard. Il reste beaucoup de questions en suspens et il est vraisemblable que, jusqu'à la fin du Concile, de nombreux changements encore interviendront. Les délibérations permettent cependant d'entrevoir les limites dans lesquelles la solution sera cherchée ; elles révèlent aussi les difficultés que la position catholique-romaine comporte en tout cas.

Le problème de l'unité chrétienne a été discuté deux fois au cours de la deuxième session. La première discussion a eu lieu dans le cadre de l'étude du schéma sur l'Eglise. Le texte présenté aux évêques contenait quelques expressions sur la relation entre l'Eglise catholique-romaine et les chrétiens séparés. La discussion sur cet exposé s'est réduite à un nombre étonnamment restreint d'interventions. Et c'est d'autant plus étonnant que la question de l'unité constitue au fond un aspect de la doctrine de l'Eglise. Une ouverture sur les perspectives œcuméniques ne pouvait intervenir qu'à partir d'une nouvelle définition de la nature de l'Eglise et l'on était en droit d'attendre que la question des rapports entre l'Eglise de Jésus-Christ, l'Eglise catholique-romaine et les autres Eglises soit soumise à une discussion serrée et détaillée dans le cadre de ce schéma « *de ecclesia* ». Mais cette discussion n'a pas eu lieu à cette occasion, parce qu'un texte particulier sur l'« œcuménisme » avait été distribué aux évêques. C'est sur ce docu-

ment que les entretiens ont porté pendant les deux dernières semaines de la session. Que peut-on dire de ces deux discussions ? Quels sont les aspects positifs qu'on est en droit de mentionner ? En quoi consistent les difficultés qui subsistent ? Je vais maintenant tenter de résumer quelques-uns des points les plus importants.

Il faut écarter les obstacles

D'une part les textes, de l'autre la plupart des interventions qui ont été faites étaient inspirés par la ferme volonté de faciliter la rencontre entre chrétiens catholiques-romains et chrétiens non romains. On s'est manifestement efforcé d'écarter le plus possible les obstacles qui barrent la route de la compréhension mutuelle. Il n'y a eu qu'un petit nombre d'évêques pour affirmer qu'il fallait simplement inviter les chrétiens non romains à l'unité. La grande majorité d'entre eux était du sentiment que l'Eglise catholique-romaine avait à apporter une contribution décisive au progrès du dialogue œcuménique. L'opinion a été exprimée à maintes reprises que l'Eglise catholique-romaine avait besoin d'un renouveau si elle voulait entreprendre réellement le dialogue avec les Eglises non romaines. A maintes reprises, on a insisté sur le fait que la critique faite par les chrétiens non romains était justifiée à bien des égards et qu'il fallait que l'Eglise romaine soit prête à écouter les reproches qu'on avait à lui faire. A maintes reprises on a souligné des points qui rendaient difficile l'accès des chrétiens non romains à l'Eglise romaine. Certains orateurs allèrent même plus loin en déclarant que l'Eglise catholique-romaine portait sa part de responsabilité dans la division de la chrétienté. Le pape lui-même avait fait allusion dans son discours d'ouverture au fait que l'Eglise romaine avait contribué à la rupture ; et même si un certain nombre d'orateurs ont fermement affirmé que l'infaillibilité de l'Eglise ne devait pas être mise en question, plusieurs se sont servis des paroles du pape et sont convenus de la possibilité d'une culpabilité partagée. Cette attitude a une énorme importance pour l'avenir du mouvement œcuménique. Ne rend-elle pas pos-

sible, en effet, notre présence commune devant Dieu pour reconnaître ensemble devant lui notre péché ? Ne rend-elle pas possible l'abandon progressif de nos sentiments d'involontaire antipathie les uns envers les autres, de manière que la distance qui nous sépare soit réduite à ce qui nous oppose spécifiquement ? Car des deux côtés, nous avons à nous débarrasser d'une somme infinie d'animosité accumulée au cours des siècles.

Une meilleure compréhension des Eglises non romaines

Les textes, d'une part, un grand nombre d'interventions, de l'autre, ont été animés de la volonté de mieux comprendre les Eglises non romaines dans ce qu'elles ont de spécifique et de particulier. On a souligné plusieurs fois que l'Eglise catholique-romaine s'était fait une image beaucoup trop négative, beaucoup trop imprégnée de polémique, des Eglises non romaines, de sorte qu'elle n'était pas capable de les comprendre réellement. Il importait de mettre fin à cette manière de juger. La condition indispensable au développement du dialogue œcuménique devait résider dans une description des Eglises non romaines pure de tout préjugé. Les Eglises non romaines ne pouvaient avoir le sentiment d'être prises au sérieux dans le dialogue que si l'Eglise catholique-romaine s'efforçait de prendre au sérieux leurs qualités, et non pas leurs défauts seulement. Le schéma sur l'œcuménisme s'est visiblement employé à faire droit à cette exigence. Il ne s'arrête pas en premier ressort à ce qui les distingue de l'Eglise catholique-romaine et donc à ce qui leur manque ; il met en évidence ce qui, aux yeux de l'Eglise romaine, les unit à elle. Il reconnaît que le Saint-Esprit opère également en leur sein et qu'elles possèdent aussi — bien qu'à des titres divers — une substance apostolique authentique qui leur est commune avec l'Eglise romaine. Certains orateurs sont même allés plus loin. Ils ont déclaré que tels aspects de la vérité s'étaient plus amplement développés dans les Eglises non romaines que dans l'Eglise catholique et que l'honnêteté commandait qu'on le reconnaisse. Cet effort pour rendre justice aux Eglises non

romaines dans leur réalité est d'une importance considérable. Et cela, non pas seulement parce qu'on a remplacé un jugement négatif par une attitude positive qui crée une atmosphère plus favorable pour une rencontre et un dialogue. Mais ce qui est vraiment important, c'est que cette attitude ouvre des horizons sur la manière dont Dieu agit. L'exposé polémique constitue nécessairement un rétrécissement de cet horizon. Il nous rend aveugles à l'égard de l'action de Dieu chez les autres. L'effort de compréhension qui permet d'envisager les Eglises non romaines comme des communautés dans lesquelles l'Esprit de Dieu est à l'œuvre signifie par conséquent qu'on apprend à se faire une image plus vaste de l'action de Dieu. Il constitue en quelque sorte un acte de reconnaissance que nous avions jusqu'ici refusé à Dieu. Les Eglises séparées pèchent à cet égard de la même manière et, pour l'avenir du mouvement œcuménique, il est indispensable que nous Protestants élargissions également notre vision de l'œuvre de Dieu dans l'Eglise catholique-romaine. Car si les Eglises évangéliques ont toujours déclaré que Dieu possède aussi un peuple dans l'Eglise catholique-romaine, il n'en reste pas moins que dans nos rapports avec elle, nous nous sommes toujours trop laissés déterminer par la nécessité de fixer des limites par trop négatives.

L'Eglise et les Eglises

Par ces remarques, nous n'avons cependant pas encore atteint le cœur de la question. La volonté d'aplanir le chemin du dialogue est extrêmement importante. Mais, même à l'instant où les murs commencent à tomber, une question se pose avec une très grande acuité : quelle est la pensée de l'Eglise catholique-romaine sur la relation entre *l'*Eglise et *les* Eglises ? Que peut-on dire à ce propos en se fondant sur les délibérations de la deuxième session ? L'Eglise catholique-romaine se trouve affrontée à une difficulté particulière. Elle revendique la qualité de seule et unique Eglise de Jésus-Christ. Cette prétention est si profondément ancrée dans la pensée catholique-romaine qu'il n'est pas question d'y toucher. On peut à

la rigueur modifier quelques aspects de détail, pour l'essentiel cette conviction demeure inébranlable. Le schéma sur l'œcuménisme commence immédiatement par un paragraphe sur l'unité et l'unicité de l'Eglise, et si l'on a proposé quelques modifications au cours des interventions, ce paragraphe a rencontré quant au fond un assentiment général. Nous devons être reconnaissants que cette conviction ait été affirmée si clairement, car nous n'avons, comme chrétiens non romains, aucun intérêt à voir l'Eglise romaine dissimuler l'une de ses convictions. Mais si l'on exprime cette prétention, la question se pose de savoir ce qu'on peut dire des Eglises non romaines. Peut-on les reconnaître comme Eglises au plein sens du terme ? Peut-il y avoir d'autres Eglises à côté de l'unique Eglise ?

Cette question ne se pose pas seulement pour l'Eglise romaine. Chaque Eglise a la prétention d'être l'Eglise de Jésus-Christ et toutes doivent se demander jusqu'à quel point elles peuvent reconnaître aux autres Eglises la qualité d'Eglise au sens complet du mot. Naturellement, la question ne se pose pas pour toutes les Eglises de la même manière. Notre jugement à l'égard des autres Eglises se modifie selon la façon dont nous définissons le rapport entre l'Eglise, corps du Christ, et la communauté visible dans l'histoire, à laquelle nous nous rattachons. Mais la question comme telle se pose pour nous tous, et c'est précisément une des difficultés fondamentales du mouvement œcuménique. Toutefois l'Eglise catholique-romaine se distingue des autres Eglises par sa manière de prétendre beaucoup plus absolument qu'elle est la seule sainte Eglise de Jésus-Christ. Les Eglises non romaines, même celles qui déclarent avec force qu'elles sont l'*Una Sancta,* se contentent en définitive d'élever cette prétention. Mais en même temps, elles déclarent que la division de la chrétienté constitue une énigme, un mystère, qu'il nous est impossible de comprendre. Si l'unité de l'Eglise est un mystère, la division est aussi un mystère devant lequel il faut nous incliner et que nous avons à supporter ensemble. Tandis que l'Eglise catholique-romaine va généralement plus loin. Elle cherche à percer l'énigme de la multiplicité. Elle considère les Eglises comme

indissolublement liées à l'Eglise. Elle ne les reconnaît comme Eglises que dans la mesure où elles ont conservé des éléments de la plénitude qui est le privilège unique de la seule Eglise catholique-romaine. Séparées de l'Eglise catholique-romaine, elles peuvent exercer une fonction sanctifiante par la puissance du Saint-Esprit. Mais leur existence est dérivée de l'unique Eglise et elles ne peuvent participer à la plénitude que dans la communion de l'Eglise romaine.

Jusqu'ici la théologie catholique-romaine s'est fort peu posé la question de la réalité qu'il convenait d'assigner aux Eglises non romaines et de la relation qu'elles pouvaient avoir avec l'Eglise catholique-romaine. Elle a cherché à aborder ce problème sous un autre angle. Elle ne s'est pas posé la question de la signification des Eglises chrétiennes non romaines envisagées comme des entités, mais elle a recherché en premier lieu à définir la situation de leurs membres baptisés, pris individuellement. Elle a défendu l'idée que, par la vertu de leur baptême qui leur communique la grâce, les chrétiens non romains appartiennent d'une certaine manière à la sphère de l'Eglise unique. Certes, ils sont détachés d'elle et ne peuvent pas bénéficier de la plénitude des moyens du salut. Mais ils sont malgré tout rattachés à l'Eglise unique, irrévocablement. Il va de soi que dans les limites de cette conception, il était encore plus facile de prétendre être la seule et unique Eglise. Le problème de « l'Eglise et des Eglises » ne se posait pas. Les Eglises non romaines étaient, dans une certaine mesure, réduites aux divers éléments qui les composaient et n'étaient jamais prises en considération comme communautés.

C'est encore de cette manière que le schéma sur l'Eglise a posé le problème. Il parlait des Eglises non romaines exclusivement sous l'angle des individus baptisés. Cette présentation a certainement suscité des protestations. Beaucoup d'évêques ont senti qu'on n'atteignait pas ainsi ce qui fait la réalité des Eglises non romaines et certains orateurs proposèrent de parler expressément de ces Eglises comme communautés. Le schéma

sur l'œcuménisme est allé plus loin. Il commence aussi par affirmer que les chrétiens non romains sont rattachés à l'Eglise romaine par leur baptême et qu'ils doivent être considérés par elle comme ses enfants. Mais il dit en outre que les Eglises non romaines, en tant que communautés dans le mystère du salut, ne sont pas dépourvues de signification ni de poids. Les Eglises orthodoxes sont même désignées comme Eglises, tandis que celles d'Occident qui ne se rattachent pas à Rome ne sont désignées que sous le nom de communautés. Mais là encore, un certain nombre d'évêques ont considéré cette manière de s'exprimer comme insuffisante. Bon nombre d'orateurs sont intervenus pour qu'on parle plus librement et dans une optique plus large des Eglises non romaines. Si, pour des raisons théologiques, on se refuse à employer l'expression « Eglise », il faudrait au moins qu'on se serve d'une formule comme « communauté ecclésiale ». Il est donc encore du domaine du possible que les deux schémas soient modifiés et ce serait sans doute un gain si les Eglises non romaines n'étaient plus envisagées comme une somme d'individus baptisés, mais comme de vraies communautés. Le simple fait que l'Eglise et les Eglises sont des phénomènes juxtaposés pourrait aboutir en théologie et dans la pratique à un certain nombre de résultats.

Le problème entier en serait-il donc résolu ? Ne reste-t-il pas qu'en dépit de la terminologie demandée par des évêques et des théologiens « œcuméniques », la difficulté demeure et que l'Eglise romaine maintient sa prétention d'être la seule et unique Eglise et cherche à expliquer l'anomalie de la pluralité d'une certaine façon ? N'a-t-on pas simplement déplacé le problème ? Si, jusqu'ici, on se bornait à considérer les individus comme enfants de l'unique Eglise, n'en vient-on pas à regarder les Eglises non romaines comme des réalisations partielles de la véritable Eglise ? Mais cette manière de comprendre les Eglises non romaines représente une sérieuse complication pour le dialogue œcuménique. On le remarquera à de nombreux points de vue. J'en choisirai deux qui me paraissent particulièrement importants dans les circonstances présentes :

L'Eglise catholique-romaine est-elle capable de comprendre vraiment les Eglises non romaines dans ce qu'elles ont de spécifique ?

a) Le jugement de l'Eglise romaine sur les Eglises non romaines, considérées comme des réalisations partielles de l'unique Eglise, rend difficile de les comprendre comme elles se comprennent. Car si on ne les considère que dans leur rapport avec l'Eglise romaine, on sera conduit presque inévitablement à ne les prendre au sérieux que sur les points où elles sont d'accord avec l'Eglise catholique-romaine. Cette difficulté apparaît très nettement dans le schéma sur l'œcuménisme. Dans l'un de ses chapitres, on a donné une description des Eglises non romaines. Il était clair qu'on avait l'intention d'en esquisser une image aussi favorable et bienveillante que possible. Mais cette description ne satisfaisait pas parce qu'elle ne prenait en considération que les éléments que ces Eglises pouvaient avoir en commun avec l'Eglise romaine. Cette méthode comparative rend presque impossible de comprendre ces Eglises non romaines. Car les Eglises non romaines ne sont pas en premier lieu non romaines ; elles veulent toutes, chacune à sa manière, être fidèles au Christ, et ce n'est que de ce point de vue qu'elles peuvent être vraiment comprises.

L'Eglise catholique-romaine comme centre œcuménique ?

b) Le second aspect est encore plus important. L'affirmation que les Eglises non romaines sont indissolublement liées à l'Eglise romaine, et que ce n'est qu'en elle que ces Eglises pourront trouver leur unité, conduit presque inévitablement à l'idée que l'Eglise catholique-romaine doit se considérer désormais comme le centre des efforts pour l'unité. La grande majorité des évêques ne parle certainement plus d'un retour à l'Eglise catholique-romaine. Cette terminologie n'est plus employée que par une petite minorité. Les évêques sont trop profondément convaincus de la nécessité d'un renouveau pour parler d'un retour à l'Eglise catholique-romaine telle qu'elle est aujourd'hui. Mais ils ne sont pas moins convaincus

que l'unité ne pourra finalement se réaliser que dans le sein de l'Eglise catholique-romaine. Il se peut que, dans l'état actuel des choses, on ne la reconnaisse pas incontestablement comme la véritable Eglise. Elle a besoin de renouveau à bien des égards ; et les Eglises non romaines sont en droit, jusqu'à un certain point, de ne pas retrouver en elle la véritable Eglise. Mais dans la mesure où l'Eglise catholique-romaine se renouvelle, les obstacles tomberont et il deviendra possible de progresser ensemble dans cette Eglise renouvelée. Ne résulte-t-il pas de cette conception qu'il sera désormais nécessaire que toute initiative de rapprochement œcuménique parte de l'Eglise catholique-romaine ? Et si l'Eglise catholique-romaine se considère comme l'instrument de l'unité future, ne va-t-il pas de soi qu'elle se considère aussi comme le centre du mouvement œcuménique ? Et cette prétention n'est-elle pas d'autant plus naturelle qu'elle est, parmi toutes les Eglises, la plus grande et celle qui peut intervenir dans le monde avec le plus de poids ?

Cette tendance interne de l'œcuménisme catholique-romain représente pour les Eglises non romaines une difficulté considérable. En effet, cette prétention ne rend-elle pas d'emblée tout véritable dialogue impossible ? Indiscutablement, l'Eglise catholique-romaine cherche aujourd'hui à entrer en dialogue avec les Eglises non romaines. Elle sait qu'il lui est indispensable d'écouter la voix des autres Eglises. Ce changement reste un fait impérieux, l'un des événements les plus importants de la nouvelle histoire de l'Eglise. Mais est-il concevable que cette attitude se maintienne et puisse surtout se développer à la longue, si l'on sait d'avance que tout devra tourner autour de l'Eglise catholique-romaine conçue comme le centre ? Les Eglises non romaines ne nient pas que l'Eglise catholique-romaine doive se déclarer la seule et unique Eglise. Mais pour que s'établisse un dialogue durable entre Eglises séparées, il faut trouver une forme de communion qui ne contraigne pas les Eglises non romaines à accepter déjà dans la période du dialogue la conception catholique-romaine de l'unité et de l'union. Toute prétention à prendre la direction des opérations

ne peut que freiner le développement du mouvement œcuménique. Il nous faut nous humilier ensemble devant l'énigme de la division. Un ami catholique-romain, pour lequel j'éprouve une grande admiration, me disait récemment : « Je vois où se trouve actuellement la difficulté et c'est par une image que je puis le mieux l'exprimer. Les Eglises non romaines se sont constituées en une communauté que je comparerai à un cercle. Aucune d'elle ne se trouve au centre. Nous avons jusqu'ici considéré l'œcuménisme comme le moyeu d'une roue et comme les rayons qui en partent. L'Eglise catholique-romaine, comme moyeu central, cherche le dialogue avec chacune des communautés particulières qui sont séparées d'elle ».

Est-il possible d'en venir à une communauté de dialogue et de travail ?

De nombreux théologiens et de nombreux évêques ont clairement compris la difficulté et une série d'orateurs ont demandé dans la discussion que le schéma sur l'œcuménisme tienne beaucoup plus compte de cette situation. Le schéma ne sera satisfaisant que lorsqu'il rendra un dialogue permanent possible entre les Eglises séparées. Quelques orateurs ont demandé, par exemple, que tout caractère de programme soit éliminé du schéma. Le Concile ne doit pas s'arroger le droit d'esquisser un programme œcuménique pour l'ensemble de la chrétienté. Il devra se contenter de formuler l'attitude de l'Eglise catholique-romaine à l'égard du mouvement œcuménique. Car le mouvement œcuménique est un événement qui dépasse de loin les limites de l'Eglise romaine, qui n'est qu'un élément parmi les autres. Le schéma devra donc souligner que les Eglises séparées sont en route sur le chemin de l'unité, sur lequel elles doivent se laisser conduire ensemble. Il devra déclarer explicitement que le chemin de l'unité ne peut pas encore être précisé, mais que toutes les Eglises doivent rester disponibles aux changements si souvent inattendus, sous la conduite de Dieu. L'Eglise catholique-romaine elle-même ne peut qu'apprendre peu à peu, dans sa rencontre avec les autres, comment l'unité peut devenir une réalité. D'autres ont fait

remarquer que le dialogue n'aura de chance de durer que s'il est constitué d'une manière décidée sur la confession commune du Christ. Le schéma ne devrait pas parler en premier lieu de la relation dans laquelle se trouvent les Eglises non romaines par rapport à l'Eglise romaine. Il devrait plutôt partir du fait que le Christ est aussi présent en dehors de la seule Eglise catholique-romaine et tenter de comprendre les Eglises non romaines dans leur relation avec le Seigneur qui leur est commun à toutes. Sitôt que la perspective commune sur le Christ est placée au centre, toute difficulté dans le dialogue disparaît. D'autres encore ont insisté sur le fait qu'il fallait dire clairement que l'Eglise du Christ est un mystère que nous ne parvenons jamais à embrasser tout entier, une création de Dieu que notre esprit humain n'est jamais capable de définir de manière exhaustive. La doctrine catholique-romaine de l'Eglise a décrit jusqu'ici la nature de l'Eglise d'une façon beaucoup trop unilatérale et péremptoire. Lorsqu'il sera reconnu plus nettement que l'Eglise constitue comme corps du Christ un mystère, on pourra aussi déclarer valablement que l'Eglise catholique-romaine a encore beaucoup à apprendre sur la nature de l'Eglise, dans le dialogue avec les non romains. Certains orateurs ont demandé particulièrement que le schéma souligne le fait que l'Eglise est le peuple de Dieu en marche. Elle n'a pas atteint le but. Elle est en route, elle s'efforce de réaliser la plénitude qui lui a été confiée. Dans cette perspective d'avenir, regardant au Christ qui revient et en qui seul elle pourra finalement trouver sa plénitude, elle est liée aux autres Eglises et elle pourrait constituer avec elles une communauté. On peut mentionner aussi en rapport avec notre problème les discussions étendues qui ont eu lieu sur le problème de l'autorité épiscopale. Le désir de compléter les déclarations du premier Concile du Vatican sur l'infaillibilité et la juridiction universelle du Pape par des déclarations correspondantes à propos de l'autorité et du rôle des évêques, avait de nombreux motifs. Mais plusieurs orateurs sont entrés en lice pour des raisons œcuméniques. Car le déplacement de l'autorité de l'Eglise romaine qui en est la conséquence, ne donnerait-il pas une tout autre forme à l'Eglise romaine ?

Ne serait-il pas bien plus facile de rencontrer les Eglises non romaines sans la prétention d'en prendre la tête ? Quelques interventions ont enfin rappelé la nécessité d'un témoignage commun. Les Eglises séparées ne pourront progresser, en effet, dans une communauté portée par une authentique confiance, que lorsqu'elles ne seront plus fascinées par la contemplation de leurs rapports mutuels, mais qu'ensemble elles assumeront leur responsabilité commune envers le monde.

Je pourrais continuer encore cette énumération. Les exemples cités montrent suffisamment la peine que se sont donnés de nombreux évêques pour asseoir sur un fondement solide et acceptable une rencontre œcuménique. Les interventions de ce genre ont constitué le sommet de cette deuxième session et si l'on réussit à en tenir compte dans le schéma sur l'œcuménisme, la difficulté qui obstrue encore aujourd'hui le chemin de la rencontre entre Eglises séparées pourrait être réellement en grande partie écartées. N'y a-t-il donc pas un sérieux espoir d'aboutir à une vraie communion de dialogue et de travail ? Certes, cet espoir existe, mais en face de cet espoir, il y a une inquiétude fondée : ces voix pourraient ne pas l'emporter. Ne voit-on pas se multiplier les signes d'une décision de l'Eglise catholique-romaine de développer une méthode œcuménique qui corresponde à sa conception de l'unité et de l'union et de prendre en main la direction du mouvement œcuménique ? La deuxième session ne s'est pas achevée sur une note aussi pleine d'espérance que l'on avait osé l'escompter. L'opposition aux changements profonds s'est montrée bien plus tenace qu'il n'est apparu occasionnellement dans les délibérations. Même dans une question qui paraissait aussi claire que celle de la liberté religieuse, des difficultés inattendues se sont présentées et le discours de clôture du pape était imprégné d'une prudence et d'une réserve telles qu'il a posé des limites à ce qu'on pouvait espérer pour l'avenir. Dans ces conditions, n'est-il pas vraisemblable que le Concile s'en tiendra à une ligne moyenne, dans la question de l'œcuménisme aussi ? A cela s'ajoute que le pape semble bien décidé à favoriser l'unité des chrétiens par l'ascendant de son minis-

tère. Un nouveau style de gouvernement papal semble se dessiner. A l'exemple de Jean XXIII, la conception statique du ministère fait place à un engagement dynamique en faveur de l'unité. Fondé sur l'autorité qu'il exerce selon la doctrine catholique-romaine, non seulement sur cette Eglise, mais sur toute la chrétienté et sur le monde entier, le pape lance l'appel à l'unité. Le récent voyage à Jérusalem en est un exemple remarquable et, à certains égards, grandiose. Ce nouveau style s'impose d'autant plus à l'Eglise catholique-romaine qu'il semble couronné de succès. Le pèlerinage en Terre Sainte a suscité un intérêt très vif dans le monde entier. Pourquoi ne se servirait-on pas des possibilités qui semblent l'apanage de la fonction papale ? Certes, le voyage en Palestine représente un événement d'une très grande importance, surtout pour la vie intérieure de l'Eglise catholique. Un tel événement présente toujours beaucoup d'aspects. Je ne peux pas les discuter tous maintenant. Mais je veux dire ceci : il me semble douteux qu'on parvienne par ce style à une authentique rencontre de la chrétienté divisée. Car la difficulté qu'éprouvent les Eglises non catholiques en face de l'Eglise romaine n'est pas prise au sérieux dans sa réalité, et si beaucoup de murs ont été percés et continueront de l'être, le problème d'une relation de dialogue permanent et de travail commun n'est pas résolu dans son fond. Le Concile pourra-t-il encore surmonter cette difficulté ? Cet œcuménisme particulier du catholicisme-romain pourra-t-il encore être remplacé par une véritable compréhension de l'ensemble des problèmes œcuméniques ? Le sort n'en est pas encore jeté ; l'avenir seul montrera comment se comporte l'œcuménisme catholique-romain. Nous accompagnerons tous le Concile de notre désir et de notre ardente prière, pour qu'une décision soit prise qui nous permette à tous d'accepter de tout notre cœur le dialogue œcuménique.

L'Eglise, création du Saint-Esprit

Pour terminer, qu'on me permette encore de revenir au début. J'ai dit que l'unité ne pouvait nous être communiquée

que comme un don du Saint-Esprit. Lui seul peut triompher des situations contradictoires, à vues humaines insolubles, dans lesquelles nous nous trouvons comme Eglises divisées. Vous avez peut-être pensé que c'était une fleur de rhétorique, un de ces truismes pieux qui ne portent pas à conséquence, parce qu'ils sont vrais dans tous les cas. Les chrétiens parlent souvent de cette manière du Saint-Esprit. Ils l'évoquent lorsqu'ils se trouvent dans une situation qu'ils ne parviennent plus à maîtriser par leurs forces humaines. Le Saint-Esprit sert alors d'ornement aux problèmes que nous ne pouvons pas, ou parfois ne voulons pas, résoudre.

Si nous disons que l'unité ne peut nous être octroyée que comme le don du Saint-Esprit, il y a une raison profonde. L'espérance du mouvement œcuménique réside effectivement dans le fait que les Eglises séparées seront saisies et mises en mouvement d'une manière nouvelle par l'Esprit. L'Eglise de Jésus-Christ est elle-même la création du Saint-Esprit. Elle est née de l'effusion de l'Esprit qui a communiqué aux hommes la réconciliation accomplie par Jésus-Christ, qui a libéré les hommes d'eux-mêmes et les a rassemblés pour les conduire comme son peuple. L'Eglise est née de l'événement de Pentecôte, elle dépend toujours de lui, de ce qu'il se renouvelle constamment. L'Esprit est sa force vitale. Il doit la reprendre constamment en main et la maintenir dans la réconciliation accomplie par Jésus-Christ. Il doit la sanctifier constamment, en tant que communauté et dans chacun de ses membres. Si l'Esprit saint est absent, l'Eglise n'est plus qu'une collectivité humaine. Elle est un corps dont la force vitale s'est éclipsée, elle peut même constituer une société qui se met en travers de l'action de Dieu. Sans doute, l'Eglise ne périra pas jusqu'à la fin des âges. Le Saint-Esprit n'est pas une puissance arbitraire, versatile et démoniaque. Il n'abandonne pas sa création et l'Eglise peut compter sur lui pour qu'il la recrée continuellement. Mais elle doit savoir que c'est par lui seul qu'elle peut être recréée. Sa permanence propre réside dans le fait qu'il ne l'abandonne pas, mais la libère et la sanctifie sans cesse. En elle-même, elle n'est rien, elle n'existe

que par lui. De ce point de vue, que signifie la division ? Elle est l'expression visible du fait que l'Esprit ne parvient pas à remplir les Eglises, qu'elles se dérobent à son action sanctifiante, de sorte qu'elles sont frappées d'égarement et, ce qui est pire, d'aveuglement. La division est le signe permanent qui nous avertit que nous avons tous besoin, communautés et individus, d'un renouveau et de la sanctification. La division est « l'écharde dans la chair » qui nous rappelle que tout provient de l'action du Saint-Esprit et que l'Eglise ne peut être l'Eglise que si elle est sa création. N'est-ce pas dès lors très important que les Eglises séparées puissent invoquer ensemble le Saint-Esprit, qu'elles constituent en quelque sorte une communauté de l'épiclèse, de l'invocation du Saint-Esprit, qu'elles confessent ensemble leur besoin de renouveau, mais aussi qu'elles travaillent ensemble à leur sanctification réciproque ? S'il est vrai que l'Eglise ne peut être l'Eglise une et sainte que comme création du Saint-Esprit, cette communauté doit exister au commencement de notre chemin vers l'unité. Car si les Eglises ne passent pas ensemble par un processus de purification, elles ne pourront se retrouver tout au plus que dans une unité de caractère humain. La division ne nous exhorte pas seulement à être unis, elles nous exhorte surtout à la sanctification.

C'est pourquoi, la manière dont les Eglises particulières conçoivent l'action du Saint-Esprit est d'une importance considérable. Que pensons-nous, lorsque nous disons les uns et les autres que l'Eglise n'existe que par la puissance du Saint-Esprit ? Sans doute, la doctrine que nous professons n'est pas, à cet égard, ce qu'il y a de plus important. Mais je suis absolument convaincu qu'une réflexion commune sur la signification du Saint-Esprit pour la vie de l'Eglise nous aiderait à surmonter bien des difficultés qui nous séparent actuellement, et je crois qu'une étude de cette nature est l'une des tâches les plus urgentes et les plus riches de promesses de l'œcuménisme. Le schéma sur l'Eglise qu'on a abordé pendant la deuxième session ne parle presque pas de l'action du Saint-Esprit et plusieurs orateurs ont souligné avec force cette

lacune. Car cette manière de présenter les choses n'offre-t-elle pas une image défigurée de la nature de l'Eglise ? N'insiste-t-on pas beaucoup trop sur l'aspect extérieur de l'Eglise ? Ne cherche-t-on pas la permanence de l'Eglise dans son aspect historique externe au lieu de la chercher dans la promesse du Christ d'une action constamment renouvelée de l'Esprit ? Et n'exclut-on pas, presque d'emblée, une croissance commune des Eglises séparées ? A cause de cette lacune, n'envisage-t-on pas beaucoup trop l'Eglise en partant de son centre, de sa constitution hiérarchique ? Ne passe-t-on pas à côté du fait que l'Eglise n'est pas en premier lieu l'Eglise mondiale, l'Eglise universelle, mais les communautés qui, en chaque lieu, sont suscitées par le Saint-Esprit pour rendre témoignage à leur Seigneur ?

Les Eglises non romaines ne pourront pas se contenter d'affirmer que ces considérations touchent l'un des points les plus faibles de la doctrine catholique-romaine de l'Eglise. En effet, avons-nous vraiment compris ce que nous disions en parlant de l'Eglise comme de la communauté de l'Esprit ? La situation œcuménique actuelle signifie pour nous exactement ceci : une exigence qui nous est imposée de comprendre d'une manière nouvelle la nature de l'Eglise et de dépasser les limites que nous assignons à l'unification du peuple de Dieu.

Lukas VISCHER

LE SAINT-ESPRIT ET LE BERCAIL

L'Eglise catholique et le Conseil œcuménique des Eglises

Les réflexions du pasteur Lukas Vischer publiées ci-dessus constituent le texte intégral d'une conférence que le Secrétaire de Foi et Constitution, observateur-délégué du Conseil œcuménique des Eglises à Vatican II, a prononcé durant la récente Semaine de l'Unité, dans différentes villes, en particulier à Lyon, Genève et Fribourg. Nous attachons une grande importance à ce texte en raison de la personnalité de son auteur et parce qu'il pose, semble-t-il, des questions pertinentes à l'Eglise catholique.

Dans le domaine œcuménique les choses bougent. Elles bougent même très vite. Personne ne le nie. Mais les appréciations sont divergentes. « Le centre de gravité de l'œcuménisme tend à se déplacer », titrait récemment l'informateur religieux souvent très clairvoyant d'un grand quotidien du soir[1]. Il faisait naturellement allusion au voyage du pape Paul VI à Jérusalem, à sa rencontre avec le patriarche Athénagoras et aux conséquences qui ne manqueront pas de découler de ces deux faits.

Ce pèlerinage et ce baiser de paix historiques n'ont pas fini, croyons-nous, de faire couler de l'encre. Notre intention n'est point de reprendre ici l'ensemble du dossier. Nous laisserons de côté les réactions parfois assez vives provoquées, sinon toujours par le style du pèlerinage pontifical, du moins par celui des reportages qui en furent donnés dans la grande presse. Nous ne nous arrê-

---

1. Henri FESQUET dans *Le Monde* du 6 mars 1964, p. 13.

terons pas non plus, bien que ce soit plus important, aux critiques qui se sont élevées contre le passage du discours de Bethléem dans lequel le pape affirme que la porte du bercail du Christ, auquel appartiennent déjà les catholiques, est ouverte aux frères séparés ; cette phrase, assure-t-on, aurait « échappé » à Paul VI, par la faute d'un scribe inattentif ou mal intentionné[2].

Nous voudrions limiter nos réflexions à quelques points précis qui sont impliqués précisément par les remarques de notre ami Lukas Vischer.

Ce dernier ne conteste pas à l'Eglise catholique le droit — et même le devoir — d'affirmer ce qu'elle croit et professe être la vérité : à savoir qu'elle est la communauté du Christ en plénitude — il dit même « la seule et unique Eglise de Jésus-Christ » — et que l'Eglise une de l'avenir ne pourra pas être en rupture avec la communion catholique romaine d'aujourd'hui, même si cette dernière doit passer par un très profond renouvellement. Ce que le pasteur L. Vischer, si nous le comprenons bien, refuse à l'Eglise catholique, c'est le droit d'imposer les *chemins* de l'Unité. Ce qui est une chose différente, que nous pouvons fort bien entendre. En effet, lorsque, instruits par l'abbé Paul Couturier, nous prions pour l'Unité « telle que le Christ la veut *et par les moyens qu'il voudra* », nous ne renions en aucune manière notre foi profonde, mais nous confessons ne pas vouloir dicter au Seigneur les cheminements nécessaires au remembrement de la famille chrétienne, pour la raison péremptoire qu'en toute vérité nous ignorons les routes par lesquelles le Seigneur jugera bon de nous faire tous passer, les catholiques romains comme les autres. Il ne faut voir là ni aveu d'impuissance ni mutilation de la foi, mais respect du mystère de l'action de Dieu dans ses fidèles et dans son peuple ; nous pourrions dire : reconnaissance du rôle du Saint-Esprit. Et par là nous sommes situés au cœur même du sujet de

---

2. Cf. l'hebdomadaire *Réforme* du 29 février 1964, p. 2.

ce cahier de *Lumière et Vie* et nous rejoignons la conclusion qui sous-tend l'exposé entier du pasteur Vischer.

Mais il serait trop simple d'en rester à des affirmations de ce genre : qui, dans le monde chrétien, voudrait s'opposer à l'action du Saint-Esprit ? Qui accepterait de lui refuser la liberté, à condition qu'on n'entende pas par là l'anarchie galopante qui dévore tant de sectes par la négation radicale de toute « institution » ? Ce serait une naïveté frisant l'hypocrisie pieuse et l'auto-justification confessionnelle que de faire comme si les uns respectaient ces rythmes du Saint-Esprit tandis que d'autres les violenteraient. Les réflexions de Lukas Vischer nous paraissent plus fines. Ayant distingué l'unité finale — sur laquelle l'Eglise catholique est libre d'avoir sa foi comme toutes les autres Eglises — et les chemins de l'Unité — qui ne devraient être évidents pour aucune d'entre elles — notre auteur s'emploie à décrire l'atmosphère dans laquelle doivent être parcourus ces chemins de l'Unité : ce qu'il entend préserver c'est le *temps et le lieu du dialogue* entre les Eglises chrétiennes.

En effet la liberté laissée au Saint-Esprit ne supprime pas toute initiative de l'homme, qui n'aurait qu'à se laisser porter passivement. C'est précisément sous l'action de l'Esprit que quelque chose a déjà été fait pour favoriser le rapprochement, la rencontre des différentes communautés chrétiennes et pour créer entre elles un dialogue. Il existe dans ce but plusieurs courants, initiatives, organismes. Parmi eux le Conseil œcuménique des Eglises tient une place de tout premier plan : il est précisément le lieu par excellence d'un dialogue. Voyons les choses d'un peu plus près sans nous dissimuler les difficultés de l'entreprise.

« Qu'est-ce que le Conseil œcuménique des Eglises ? » : cette question décourage les meilleurs exégètes. Même son Secrétaire général, celui qui en est depuis des années la cheville ouvrière, se réfugie dans un silence prudent. Devant le Comité central réuni à Rochester en août-septembre 1963, le Dr Visser't Hooft ne concluait-il pas par

une question une patiente et minutieuse étude sur le sens de l'appartenance au Conseil : « Cela signifie-t-il que nous devions renoncer à définir la nature du Conseil œcuménique ? » Non, ajoutait-il aussitôt, mais il faut commencer par « chercher à exprimer plus clairement ce qui nous arrive à tous dans la rencontre œcuménique » et c'est à partir de là seulement que l'on sera en mesure de « définir plus clairement le rôle exact que joue le Conseil œcuménique »[3]. On l'aura remarqué : de la *nature* du Conseil, on est passé à son *rôle* : ce qui constitue un nouvel aveu d'impuissance.

A défaut de savoir ce qu'il *est,* voyons donc du moins ce qu'il *fait*. Pour cela revenons au pèlerinage pontifical. Dans un article déjà cité, Henri Fesquet en suppute les conséquences et estime qu'« il faut [au Conseil œcuménique] beaucoup d'abnégation pour ne pas se sentir en quelque sorte frustré par l'entrevue Paul VI-Athénagoras. Car il est bien certain que le travail de longue durée du Conseil a créé une atmosphère qui a rendu possible cette entrevue, alors que ce n'est pas lui qui en retire le fruit ».

Il nous semble que l'importante déclaration sur l'Unité adoptée en février par le Comité exécutif du Conseil réuni en U.R.S.S., à Odessa, répond à l'avance de manière très noble à cette remarque : « Nous nous réjouissons particulièrement de l'attention que l'Eglise catholique romaine porte à l'œcuménisme au cours des travaux du deuxième concile du Vatican... Nous nous réjouissons des relations personnelles de plus en plus nombreuses qu'entretiennent les dirigeants d'Eglises et les membres des différentes confessions. Nous pensons spécialement aux rencontres entre dirigeants d'Eglises qui n'étaient pas encore entrés en contact les uns avec les autres, et dont on a eu des exemples à Jérusalem, à Rome et ailleurs. C'est par ces contacts entre hommes qui se reconnaissent mutuellement

---

3. *World Council of Churches. Minutes and Reports of the Seventeenth Meeting of the Central Committee,* Genève, 1963, p. 138.

comme frères en Christ, qu'on découvre la vraie nature de l'entreprise œcuménique, avec ses merveilleuses promesses et ses difficultés décevantes. C'est ainsi que se dissipent les malentendus et que s'ouvre la voie de la réconciliation »[4].

Mais — Henri Fesquet a raison de l'écrire — « qu'on le veuille ou non, [l'entrevue historique de Jérusalem] fut davantage que la rencontre entre deux « pèlerins ». Ce fut même plus que la rencontre de deux dirigeants d'Eglise, dans la mesure où il nous paraît certain que d'ores et déjà — quelles que soient les réticences ou les difficultés qui se présentent[5] — les graines ont été semées de quelque chose qui aboutira entre l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe à un authentique dialogue et, s'il plaît à Dieu, à une restauration de la pleine et entière communion.

C'est pourquoi il nous faut entendre la suite de la déclaration d'Odessa : « Le vrai nœud du problème œcuménique reste les relations entre les Eglises. La question est de savoir comment des Eglises séparées peuvent se rencontrer dans le dialogue et la coopération, progresser en établissant entre elles des relations nouvelles ». Le Conseil œcuménique représente un essai de réponse pratique à ces questions. Il « cherche à promouvoir une conversation à l'intérieur d'une communion dont les Eglises ont fait l'expérience nouvelle en priant et en agissant ensemble. Cette expérience a abouti à un dialogue entre les Eglises qui se reconnaissent les unes les autres comme confessant le même Seigneur, recevant le même baptême et participant à la même vocation pour la gloire du seul

---

4. Le texte intégral de la Déclaration d'Odessa a été publié dans *S. Œ. P. I.*, n° 7, 20 février 1964.

5. On connaît celles d'une bonne partie de la hiérarchie de l'Eglise orthodoxe de Grèce. On aura noté aussi l'approbation limitée de l'Eglise patriarcale de Moscou. Et il ne faut pas se faire illusion sur la gravité des obstacles à franchir du côté catholique, et spécialement romain.

Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit. Bien que chaque Eglise puisse exprimer quelques réserves à l'égard de la position ecclésiologique des autres Eglises, elles sont toutes prêtes à poursuivre cet échange sur pied d'égalité. C'est une conversation dans laquelle on attend d'elles qu'elles écoutent aussi bien qu'elles parlent ; qu'elles reçoivent autant qu'elles donnent, et au cours de laquelle divergences et tensions sont examinées franchement ».

Après avoir montré ensuite les convictions communes auxquelles le dialogue a permis à ces Eglises de parvenir ; après avoir cité en particulier la description de l'unité adoptée à New Delhi, qui énumère des éléments nécessaires à la manifestation de cette unité mais « laisse ouverte la question de la structure juridique ou canonique de l'Eglise ainsi unie », la déclaration d'Odessa se termine par une invitation chaleureuse aux « Eglises demeurées en dehors de notre association à examiner comment elles pourraient entrer dans une communion de cette sorte ». Cet appel est justifié de la manière suivante : « Puisque toutes les Eglises ont une grande responsabilité les unes à l'égard des autres, et beaucoup à apprendre du renouveau qui est accordé à d'autres, nous les convions à coopérer toujours plus en servant le monde au nom du Christ, le Seigneur de tous ».

L'Eglise catholique peut-elle répondre favorablement à cette invitation et entrer elle-même dans cette communion génératrice de dialogue ? Peut-elle prendre part officiellement aux travaux et activités du Conseil œcuménique des Eglises ? Telle est la question posée. Beaucoup répondent négativement : il n'en est pas question pour le moment, estime Henri Fesquet. « Au reste personne, semble-t-il, ne le désire, car si cela arrivait, l'Eglise catholique y prendrait une influence proportionnelle à son importance numérique dans le monde et à sa propre volonté de se réformer mise en évidence par Vatican II ». Autre son de cloche chez Albert Finet qui, faisant allusion au discours pontifical de Bethléem, ouvre à l'Eglise catho-

lique la porte du « bercail œcuménique » : « Le bercail, écrit-il, est large et ouvert, sans contrainte. On ne demande pas à ceux qui s'y présentent de « renoncer », mais dans la certitude d'être des enfants du même Dieu, marqués par le même baptême et confessant la même foi, de travailler « ensemble »[6]. Le directeur de *Réforme* a raison quand il exclut le « renoncement » : la déclaration d'Odessa, en effet, a affirmé une fois de plus, et de la manière la plus catégorique, ce qui a été déclaré officiellement bien des fois par le Conseil œcuménique[7], à savoir qu'« il est essentiel que le droit de chaque Eglise à adopter une attitude particulière quant au problème de l'unité de l'Eglise soit pleinement reconnu et respecté » et aussi que « l'adhésion d'une Eglise au Conseil œcuménique n'implique pas qu'elle considère dès lors sa conception de l'Eglise comme relative » et encore que « chaque Eglise est libre de prendre toute initiative qu'elle pourrait souhaiter dans le domaine des rapports inter-ecclésiastiques, mais le Conseil en tant que tel n'agit que sur la base du consentement de l'ensemble de ses membres ».

Malgré cela, l'entrée de l'Eglise catholique dans le Conseil œcuménique nous paraît se heurter à des difficultés, pastorales et non proprement dogmatiques il est vrai, si considérables tant à Genève qu'à Rome, que cette entrée ne nous paraît guère concevable dans un avenir prévisible. A défaut, il vaudrait la peine de poser sérieusement — aussi bien à Rome qu'à Genève — la question de savoir si une participation officielle et permanente de l'Eglise catholique à Foi et Constitution — collaboration qui ne soulève pas les mêmes difficultés que l'entrée dans le Conseil œcuménique comme tel — ne serait pas de nature à détendre la situation inter-ecclésiastique et à

---

6. « Le bercail œcuménique », dans *Réforme,* 29 février 1964, p. 2.

7. A côté de la Déclaration d'Odessa, il faut citer en particulier la Déclaration de Toronto (Comité central, 1950).

témoigner de la réelle bonne volonté œcuménique de l'Eglise romaine. Tant qu'un geste de ce genre n'aura pas été fait, il est à craindre que l'on ne prenne guère au sérieux, à l'extérieur du catholicisme, nos déclarations positives d'intention. Il est surtout à redouter que l'on ne voie dans l'« œcuménisme romain » un concurrent, plus ou moins déloyal, de l'« œcuménisme genevois »[8].

« Il y a quarante ans, écrit Jan Grootaers, le mouvement vers l'Unité chrétienne était essentiellement basé sur un *triangle* : Genève, Canterbury, Constantinople. Depuis 1961, la base s'est élargie jusqu'à constituer un *pentagone* : Genève, Canterbury, Constantinople, Moscou et Rome ». Et l'auteur que nous citons ajoute : « Ce sont les deux nouveaux venus qui, au cours de ces dernières années, ont pris les initiatives les plus nombreuses. Cependant le mouvement est resté multilatéral et il importe que les catholiques aujourd'hui ne perdent pas de vue ce caractère général »[9].

Pareille remarque nous paraît fondamentalement très juste. Encore conviendrait-il de noter soigneusement que les cinq angles de ce pentagone ne sont pas tous situés sur le même plan ou, plus précisément, que Genève a une place à part[10]. Lorsque l'on parle en effet de cette ville

---

8. Cf. les réflexions que nous proposons à la fin de « Foi et Constitution, à Montréal et après Montréal », dans *Istina,* IX (1963), p. 424-426.

9. Dans *La Relève* (Bruxelles), 8 février 1964 ; cf. *De Maand,* VII (1964), n° 1.

10. En ce qui concerne Rome et le Conseil œcuménique, cf., parmi beaucoup d'autres déclarations, les affirmations du Dr Visser't Hooft devant le Comité central de St. Andrews (1960) : « Le premier danger que nous devons éviter, c'est de nous considérer ou d'être considérés comme faisant pendant à l'Eglise romaine, ou comme un contre-poids. Ce danger est réel car nombreux sont les catholiques romains qui comparent le Conseil œcuménique des Eglises avec l'Eglise catholique romaine comme si c'étaient des entités comparables ; et, de notre côté, il y a ceux qui pensent trop facilement comme s'il s'agissait de la formation de constellations de puissance

comme d'un centre d'initiatives œcuméniques à côté des quatre autres, il ne semble pas que l'on vise d'abord ce qu'elle représente pour le protestantisme presbytérien ou réformé, analogiquement avec ce que Canterbury représente pour l'anglicanisme et Rome pour le catholicisme. Sinon il conviendrait d'ajouter de nouveaux centres pour d'autres branches de la famille protestante : il est vrai que l'on prononce parfois le nom de Wittemberg, par une référence historique au monde issu de Luther, mais ceci n'a pas grand'chose à voir avec la situation actuelle.

En disant « Genève », il ne semble pas non plus que l'on songe aux deux grandes fédérations mondiales, luthérienne et réformée, qui ont leur siège dans la cité de Calvin. « Genève », dans le vocabulaire contemporain, désigne avant tout le Conseil œcuménique des Eglises.

Or est-on suffisamment sensible à ce qu'a de spécifique ce « centre » d'initiative, à côté des autres ? Cela supposerait d'abord que l'on ne succombe pas à une tentation qui est, il faut le dire, fréquente : de penser le Conseil œcuménique comme le « centre protestant » de la même manière que Canterbury est le centre anglican ou Constantinople, le centre orthodoxe. Contrairement à ce que pensent, disent et écrivent beaucoup de personnes, le Conseil œcuménique n'est pas le centre protestant d'initiatives et encore moins le centre d'initiatives protestantes. Ou du moins il ne devrait pas l'être. Tout, dans sa constitution, le lui interdit. Son secrétaire général l'affirmait encore récemment dans un interview accordé à la télévision allemande : « L'important c'est que le Conseil œcuménique soit un mouvement absolument spontané, qui n'est lié à aucun centre ecclésiastique ou historique. Nous

---

ecclésiastique... Nous devons donc rappeler aux autres et à nous-mêmes que le Conseil œcuménique des Eglises est un organisme *sui generis* qui refuse de devenir l'adversaire de quelque Eglise ou groupe d'Eglises que ce soit et qui travaille à réaliser l'unité dans le Christ de tous ceux qui Le reconnaissent comme Dieu et comme Sauveur ». Texte complet dans *Istina*, VII (1960), p. 481-489, ici p. 486.

croyons que cette conception de l'œcuménisme a un grand avenir »[11].

Cette « neutralité » du conseil n'est évidemment pas totale. Ses Eglises membres tiennent ensemble — le Dr Visser't Hooft l'a démontré à plusieurs reprises[12] — un certain nombre de données de l'ecclésiologie néo-testamentaire. D'autre part, sans être une Eglise, ni une super-Eglise, ni à plus forte raison l'Eglise, le Conseil est riche d'une certaine réalité ecclésiale. Sa « neutralité » doit jouer par rapport aux différentes traditions ecclésiastiques. Et en ce sens son non-enracinement est caractéristique. Comme tous les organismes internationaux qui hantent les bords du Léman, le Conseil n'est pas réellement inséré dans la ville de Genève. Il y constitue peu ou prou une sorte de bloc erratique, dont la vie est presque totalement indépendante de celle de la cité de Calvin. Ses principaux dirigeants et secrétaires, bien que de langue anglaise dans une écrasante majorité, représentent une palette internationale assez vaste. Les titulaires des charges changent fréquemment. Et ils voyagent beaucoup : il ne s'agit pas là de la « bougeotte », de la maladie de l'avion ou de la voiture ; mais du résultat de cette conviction : le Conseil n'est rien par lui-même ; il convient de le maintenir en constant contact humain avec les Eglises membres. Qu'on ne voie donc pas là seulement des méthodes de travail mais les conséquences directes de prises de positions ecclésiologiques[13].

Certes le Conseil est constamment menacé d'institutionalisation ; sa tentation est de devenir un centre d'initiatives œcuméniques analogue à ceux que nous citions

11. *S. Œ. P. I.*, n° 6, 13 février 1964.

12. Cf. en particulier son rapport au Comité central de Davos (1955), publié en français dans *Istina*, III (1956), p. 358-368. Voir *Istina*, VII (1960), p. 355-357.

13. Cf. nos réflexions dans *Informations catholiques internationales*, n° 157, 1er décembre 1961, p. 25-26 et dans *Parole et Mission*, V (1962), p. 264-265.

précédemment. Même s'il se garde de jouer au centre protestant, il risque de devenir le centre inter-confessionnel. Or tout ce qu'il prend pour lui-même, plus ou moins au détriment des Eglises, constitue une sorte de prolifération cancéreuse.

Ceci peut se traduire jusqu'au niveau des bâtiments : la construction des nouveaux buildings du Grand-Saconnex, à la périphérie de Genève, a été rendue rigoureusement nécessaire par l'éclatement des locaux occupés jusqu'ici à l'autre bout de la cité de Calvin. Mais les plus lucides des dirigeants du Conseil ne se cachent pas le danger de cette installation nouvelle : ne regrettera-t-on pas un jour les incommodes chalets d'antan en déplorant l'« embourgeoisement », l'enracinement devenus quasi nécessaires ? Le Dr Visser't Hooft le disait lui-même à une conférence de presse tenue l'été dernier à Montréal, en réponse à une question que nous lui posions: le plus grand danger qui menace aujourd'hui le Conseil est son développement même.

Faut-il en conclure que le Conseil ne devrait avoir qu'une apparence fantomatique ? Certainement pas. Il est un instrument réel au service des Eglises. Il s'est désigné lui-même naguère par la jolie expression de « tabernacle d'un peuple pèlerin », appelé à servir jusqu'à ce que, et pour que, Dieu rassemble tous les siens en un seul peuple. Mais il sait qu'après la nuit de la discorde, si, un matin, comme nous l'espérons, le soleil de l'Unité se lève radieux, il ne lui restera qu'à plier et à rouler sa tente. Il sera alors ce serviteur évangélique devenu inutile, précisément parce qu'il aura parfaitement accompli sa mission et rempli son devoir.

Nous n'en sommes pas encore là. Nous demeurons dans le temps de la recherche et du dialogue. Et le Conseil œcuménique, à condition qu'il reste à sa place de serviteur et d'instrument[14], peut et doit jouer un rôle impor-

---

14. Cf. les remarques du Dr Visser't Hooft au Comité central de Rochester : *op. cit.*, note 3, p. 138.

tant. Il ne faut pas mettre en cause ce lieu de dialogue car il ne fait double emploi avec aucun centre d'initiative œcuménique ; il est totalement *sui generis*. Dans la mesure où il se maintient fidèle à lui-même et aux intuitions de ses promoteurs ; dans la mesure où il ne cherche pas, même inconsciemment, à imposer telle ou telle tradition ecclésiastique ou ecclésiologique, il demeure, nous le croyons fermement, un outil de travail irremplaçable.

Mais n'y a-t-il pas pour le catholique une impossibilité à admettre et à mettre en valeur ce « centre neutre » du Conseil, alors que sa foi l'oblige à reconnaître dans son Eglise, comme l'a écrit Lukas Vischer, la « seule et unique Eglise de Jésus-Christ » ? N'est-ce pas dire par là même qu'elle est forcément le centre ? Et n'est-ce pas d'ailleurs ainsi qu'elle se situe par rapport à toutes les autres familles chrétiennes ? Lukas Vischer parlait du moyeu de la roue.

En réalité, dans le moment même où il professe qu'elle est l'Eglise du Christ en plénitude, un catholique n'est pas obligé d'en faire le centre. Pourquoi ? Parce qu'il lui faut rester attentif au fait que le centre même de son Eglise n'est pas en elle mais en Jésus-Christ et garder conscience de la tension nécessaire, dans le catholicisme lui-même, entre le « pas encore » du Seigneur qui vient et le « déjà », donné à la première venue du Christ ; maintenir au sein du Corps du Christ l'orientation dynamique vers la tête, l'élan vers les réalités eschatologiques du Royaume ; bref, confesser le rôle du Saint-Esprit qui est le moteur secret et puissant de ce dynamisme.

La montée de Paul VI à Jérusalem aurait dû apparaître comme une admirable parabole de ce mystère : par son geste le pape orientait les regards vers ce point unique de l'histoire et de la géographie, cette colline de Judée où, un certain printemps, le Fils de Dieu est mort et ressuscité, pour rassembler en lui les enfants de Dieu dispersés. Par ce pèlerinage le corps entier du Christ était

invité à se re-centrer sur sa tête, et à méditer sur l'espérance de la Jérusalem qui vient *d'en-haut*.

Or, de façon bien paradoxale, cette « montée » de Paul VI, au lieu de suggérer une « dé-centration » de l'Eglise de Rome par rapport à elle-même pour une « re-centration » sur le Christ[15], apparaît précisément à une partie des observateurs non-catholiques comme une preuve nouvelle de la fermeture du catholicisme sur lui-même et, pis encore, de son désir de centrer toutes les autres communautés chrétiennes sur lui-même. Au plan doctrinal le schéma conciliaire sur l'œcuménisme, dans la mesure où il s'essaie à « situer » les différentes communions chrétiennes, essuie des critiques analogues.

Si pareilles interprétations sont données, c'est que quelque chose doit faire écran ou fausser les réalités que nous venons d'évoquer. Quelque chose qui va plus profond que le malaise créé simplement par la façon trop spectaculaire dont la « grande presse » a rendu compte du voyage pontifical.

Ce qui grince là, nous pensons que ce sont précisément les rouages spirituels qui devraient permettre le dialogue. L'observation des événements récents suggère en effet de conclure qu'il y a sans doute dans les difficultés actuelles une bonne dose d'éléments psychologiques qui relèvent de la sensibilité. Par là nous ne prétendons pas minimiser le problème. Les questions de sensibilité, en effet, sont extrêmement importantes en œcuménisme. Elles commandent souvent le dialogue lui-même. Ce qui est certain en tout cas c'est que le dialogue, pour fleurir, exige des conditions très précises. C'est une expérience œcuménique quotidienne. Et pas seulement œcuménique. Il requiert en particulier une certaine égalité psychologique des partenaires. L'on rejoint par ce biais le fameux dialogue « sur pied d'égalité » que les Eglises non ro-

15. Cf. les belles pages d'H. DE LUBAC, « Paul VI, pèlerin de Jérusalem », dans *Christus*, XI (1964), n° 41, p. 97-102.

maines souhaitent avoir avec l'Eglise catholique. Voir là une prétention exorbitante, ou, forcément, la négation consciente et directe des positions ecclésiologiques de base de l'Eglise catholique serait une erreur : il y a seulement le souci de maintenir possible un vrai dialogue ; ce qui suppose que l'Eglise romaine se laisse réellement mettre en question comme elle a le droit et le devoir de mettre en question les autres familles du christianisme.

Cette « égalité » doit se traduire jusque dans une question aussi matérielle que celle du nombre des participants à une rencontre. Nous savons bien que si nous réunissons vingt théologiens catholiques et deux pasteurs protestants, ils peuvent échanger des idées intéressantes, mais il n'y aura pas véritablement dialogue parce que le premier groupe, qu'il le veuille ou non, s'imposera au second. C'est dans la même perspective qu'il ne faut jamais oublier le poids tout simplement sociologique et numérique de l'Eglise catholique qui représente, à elle seule, la moitié du christianisme. Cette simple réalité donne à la moindre de ses initiatives — surtout si elle est prise « au sommet » — une portée dont on serait mal avisé de ne pas supputer les incidences possibles. Et ceci ne va pas sans poser une difficulté très réelle dans la mesure où le ministère du pape, par exemple, est pensé précisément, au sein du catholicisme, comme ayant une envergure et une portée universelles.

Est-ce hypocrisie que de vouloir maintenir « artificiellement » les conditions exigées par le dialogue ? Nous ne le pensons en aucune manière. Il s'agit bien plutôt de *respect* : respect des autres d'abord, ce qui est une façon de les aimer : on tend à créer et à maintenir le climat psychologique et spirituel requis pour qu'ils soient eux-mêmes sans être contraints ni même se sentir contraints d'une manière ou d'une autre. Respect de l'action de Dieu ensuite : ne rêvons-nous pas trop souvent d'imposer au Seigneur nos méthodes et nos propres cheminements ? Or « mes voies ne sont pas vos voies » : Isaïe nous l'a appris.

L'action de ce Seigneur qui, selon le proverbe portugais qu'affectionnait Paul Claudel, écrit droit avec des lignes courbes, reste et doit rester pour nous pleine de mystère. Comme l'est l'Eglise elle-même dans son devenir historique.

Précisons enfin que respecter les conditions favorables au dialogue ne signifie pas nier les données ecclésiologiques auxquelles les différentes Eglises tiennent et qui commandent le genre de relations qu'elles peuvent avoir les unes avec les autres. Ce sont naturellement, par exemple, les données ecclésiologiques qui suggèrent entre l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe — toutes deux au bénéfice de la succession apostolique et vivant d'un héritage commun si considérable au plan liturgique, sacramentaire, dogmatique, etc. — des relations différentes de celles qui peuvent et doivent exister entre l'Eglise catholique et les communions issues de la Réforme.

⁂

Tout ce qui vient d'être dit pourrait n'apparaître que comme une succession de réflexions gratuites si les conditions du dialogue que nous évoquons ne se trouvaient pas, au moins dans l'intention, réunies au sein du Conseil œcuménique des Eglises. Il serait néfaste de les mettre en cause[16]. Le Conseil œcuménique n'est évidemment pas le seul lieu où souffle l'Esprit. Mais l'Esprit y est certainement au travail et il y parle aux familles chrétiennes de la terre. Une communion génératrice de dialogue a été créée : « C'est, écrit encore Albert Finet, un témoignage

---

16. A dire vrai, nous ne pensons pas qu'aucune personne sérieusement informée de la « conjoncture » tende à mettre en cause l'utilité du Conseil œcuménique, même si certaines lui reprocheraient assez volontiers un certain exclusivisme. Ce que nous visons, ce sont bien plutôt les déclarations ou réactions de quelques journalistes trop sensibles au spectaculaire pour discerner pleinement la valeur du travail patient effectué depuis des années au sein de ce Conseil.

émouvant de l'œuvre mystérieuse du Saint-Esprit dans le monde que des Eglises si différentes dans leur structure, si attachées à leurs traditions, puissent « marcher ensemble », rechercher une communion et une unité dont les signes matériels sont du domaine de l'avenir ». Il nous semble que l'Eglise catholique a, pour sa part, — et sans rien renier de la légitime conscience qu'elle a d'elle-même — à favoriser la croissance de cette communion en prenant grand soin de respecter avec tact et amour les rouages délicats qui en sont le moteur. C'est, croyons-nous, être simplement respectueux de l'action du Saint-Esprit.

René Beaupère, o. p.

NOTE CONJOINTE

Pour ne pas alourdir trop notre texte, nous avons réservé à une « Note conjointe » quelques remarques qui font appel à une connaissance plus approfondie de la structure et de la vie du Conseil œcuménique des Eglises.

I

Après avoir noté que la Description de l'Unité adoptée à New Delhi « laisse ouverte la question de la structure juridique ou canonique de l'Eglise unie », la Déclaration d'Odessa ajoute, d'une façon un peu contradictoire, que le texte émanant de la troisième assemblée « a permis d'exprimer clairement à plusieurs reprises que les Eglises membres ne cherchent pas une unité qui se définisse comme une uniformité ou comme une autorité administrative centralisée ». C'est l'épouvantail du « Vatican », tel qu'il apparaît à beaucoup de regards protestants, qui se dresse là.

Nous souscririons volontiers au refus d'uniformité à condition que le pluralisme souhaité ne brise pas l'unité dans la foi, dans la vie liturgique et sacramentelle et dans la communion au sein d'un Corps fraternel et structuré hiérarchiquement. C'est évidemment le dernier point qui fait spécialement difficulté et que vise l'expression « autorité administrative centralisée ». L'exégèse de ces trois mots est délicate et peut prêter à discussion. On sait que la version primitive, élaborée par Foi et Constitution, de la Description de l'Unité ne comportait pas d'incise de ce genre. C'est à la réunion de la Commission Foi et Constitution à St. Andrews (1960) que fut ajoutée

la précision suivante : « Nous voudrions souligner que l'unité que nous cherchons n'est pas l'uniformité, ni une organisation monolithique de pouvoirs ». L'assemblée de New Delhi atténua le texte qui devint : « Il est clair que l'unité ne se borne pas simplement à l'uniformité d'organisation, de rite ou de formulation ». Et, plus loin, dans un commentaire de l'expression « communauté pleinement engagée », elle précisa : « Le mot *communauté* (*koinônia*, anglais : *fellowship*) a été choisi parce qu'il définit ce qu'est véritablement l'Eglise. *Communauté* précise que l'Eglise n'est pas simplement une institution ou un organisme. Elle est la société de ceux qui sont appelés ensemble par le Saint-Esprit et confessent dans le baptême leur foi en Christ, Seigneur et Sauveur. Ils sont donc *pleinement engagés* par lui et les uns envers les autres. Pour ceux qui y participent, une telle communauté ne signifie rien de moins qu'un renouvellement de l'esprit, une participation totale aux louanges et aux prières communes, l'expérience commune de la repentance et du pardon, de la souffrance et de la joie ; ils écoutent ensemble le même Evangile, l'acceptent par la foi, dans l'obéissance et pour le service ; ils s'engagent dans l'unique mission du Christ dans le monde, par amour pour tous ceux pour lesquels Christ est mort, fortifiés par la grâce réconciliatrice qui renverse les murs de séparation entre les races, les couleurs, les castes, les tribus, les sexes, les classes et les nations. Une telle *communauté* n'implique pas une rigide uniformité de structure, d'organisation ou de gouvernement. Une diversité vivante est le signe de la vie communautaire au sein du corps unique, animé de l'Esprit unique ».

La Déclaration d'Odessa revient donc à un texte formulé de manière plus abrupte. Nous pensons qu'il convient toutefois de l'interpréter à la lumière des textes de New Delhi qu'elle commente. Nous aimerions citer également une déclaration plus ancienne, émanant de la Conférence de Foi et Constitution à Edimbourg (1937), dans laquelle l'on semblait mettre en cause moins radicalement la nécessité d'un « centre » d'unité pour l'Eglise : « L'idée d'*union organique* doit rester, pour la grande majorité des chrétiens, l'idéal. Dans une Eglise ainsi unie, chacun des membres vouerait finalement son obéissance au Corps tout entier, et non à une portion quelconque du Corps. Les membres passeraient librement d'une partie à l'autre et y jouiraient de tous les privilèges de membres. Les sacrements seraient les sacrements du Corps tout entier (...) Nous ne concevons pas l'*union organique* telle que nous la demandons à Dieu comme une unité rigide de gouvernement ; toutefois il nous est difficile d'imaginer cette unité telle qu'elle existerait entre les Eglises d'un même territoire, sans quelque organisation commune. D'autre part nous aurions peine à nous représenter une *union organique* respec-

tant l'autonomie relative des diverses parties constituantes sans une application quelconque du principe « fédératif ».

Plus spécialement, et en nous référant directement à la situation présente du monde, nous ne croyons pas qu'une Eglise « organiquement » unie puisse être une communauté internationale effective sans un organe permanent « de conférence et de conseil », quels que soient l'autorité et les pouvoirs de cet organe (*Foi et Constitution. Actes officiels de la deuxième conférence universelle, Edimbourg,* 3-18 *août* 1937, Paris, 1939, p. 287).

II

On aura noté l'utilisation du mot de communion ou communauté pour décrire l'Eglise une, but du mouvement œcuménique. C'est le même mot anglais de *fellowship* que le Conseil œcuménique emploie fréquemment pour désigner les relations qui sont d'ores et déjà créées en son sein entre les Eglises membres. L'usage d'un même terme est source d'ambiguïté et de confusion. Dans le Conseil œcuménique tel qu'il existe aujourd'hui, il y a certes des relations amicales, une communauté, une fraternité qui s'enracinent, au delà de la simple sociologie, en des valeurs chrétiennes. Mais désigner cet état de relations par le mot de *communion* si lourd d'ecclésialité, n'est-ce pas agir de façon prématurée et dangereuse ? En effet au sein du Conseil œcuménique non seulement il n'y a pas communion totale — dans la foi, la vie sacramentelle, etc. — au sens ecclésiastique classique du terme, mais l'inter-communion (notion étrange qu'il faut bien toutefois admettre pour caractériser la situation anormale des Eglises séparées) y est limitée à une partie seulement des Eglises.

R. B.

LE SAINT-ESPRIT ET LE MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE

La *Confession de foi de Westminster* (1647 ou 1649) est plus pauvre que le *Catéchisme de Heidelberg* en ce qu'elle ne comporte pas de section consacrée explicitement au Saint-Esprit[1]. Il y a soixante ans, l'Eglise presbytérienne aux Etats-Unis a ressenti cette déficience de façon si aiguë qu'elle lui a cherché un remède en ajoutant un chapitre intitulé « Du Saint-Esprit ». Quoique, à ma connaissance, ce chapitre n'ait été adopté par aucune des autres Eglises qui utilisent la *Confession de foi de Westminster,* il fait partie de la Confession dont se sert maintenant l'Eglise presbytérienne unie aux Etats-Unis. Le chapitre compte quatre paragraphes : dans le premier, le Saint-Esprit est reconnu comme la troisième personne de la Trinité et déclaré de même substance que le Père et le Fils, égal à eux en pouvoir et en gloire, et digne du même culte. Les trois autres paragraphes soulignent principalement les aspects *créateur* du Saint-Esprit (il est « le Seigneur et le Donateur de la vie »), *intérieur* (« meut, persuade et rend capables ») et *créateur de communauté* (« tous les croyants étant vitalement unis au Christ » et « les uns aux autres dans l'Eglise »).

Cette addition est incontestablement une amélioration. Elle tend à surmonter la réserve manifestée historique-

1. La Confession de foi de Westminster est une base doctrinale pour les Eglises presbytériennes des Iles britanniques et d'Amérique.

ment par l'Eglise dans ses déclarations concernant le Saint-Esprit. Non que cette réserve soit tout à fait coupable. Le Nouveau Testament — on l'a souvent fait remarquer — est intéressé non par ce que le Saint-Esprit *est* mais par ce qu'il *fait ;* et c'est sans aucun doute la raison d'une certaine réticence dans l'Eglise post-néotestamentaire. Ce n'est qu'avec une réticence visible que l'on en dit plus que le pur minimum. La simple mention du Saint-Esprit dans le Symbole des apôtres est reprise dans le Credo de Nicée par une pure et simple mention ; la version de Nicée-Constantinople amplifie, mais quant à l'œuvre du Saint-Esprit elle ne mentionne que l'inspiration des prophètes, et c'est seulement deux cents ans plus tard que s'introduit l'interpolation contestée du *Filioque* (Tolède, 589).

Comme les développements que l'on vient de mentionner, l'exposé plus complet de la version révisée de la *Confession de Westminster* est le résultat d'influences discernables, et dans les trois aspects qui sont inscrits dans la déclaration on peut voir un commentaire implicite d'histoire de l'Eglise. Le Saint-Esprit est *créateur* — l'œuvre vivifiante et revivifiante du Saint-Esprit est soulignée contre les fausses conceptions de l'irréformabilité ; le Saint-Esprit travaille *intérieurement* — avec la persuasion qu'il est la fin et non une capitulation intellectuelle forcée ; le Saint-Esprit est *créateur de communauté* — nous devons donc penser son rôle comme communautaire et non comme purement individuel.

On peut distinguer ces trois aspects mais il est impossible de les séparer ; et la formulation de nos trois paragraphes ne doit pas induire en erreur. Ils ne visent pas à affirmer chacun l'un des aspects mais les trois aspects peuvent être discernés dans chacun d'entre eux. Dans son aspect créateur le Saint-Esprit travaille à triompher de l'ignorance et du mépris, et à unir, en surmontant la séparation pécheresse dans laquelle la vieille humanité est engagée. Dans son aspect intérieur il stimule de façon

créatrice cette nouvelle compréhension capable de saisir le Christ et de l'incorporer dans la communauté de ceux qui sont pareillement convaincus. Sous son aspect créateur de communauté il rend effective et acceptable l'offrande d'une humanité recréée en Christ dans laquelle les vieilles divisions sordides sont surmontées.

Le Saint-Esprit procède avec une entière liberté, en répudiant la mise en catégories et la classification de son action en des aspects distincts ; il répudie l'institutionalisation, car après tout, c'est le Christ et non le Saint-Esprit qui s'est incarné ; il répudie aussi l'« inscripturisation », comme si son œuvre était achevée et parfaite dans les textes incontestablement inspirés de la Bible. « Le vent souffle où il veut ; tu entends sa voix mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va » (*Jean*, 3, 8) : tel est l'Esprit.

I

Le Saint-Esprit est simplement la manière dont Dieu s'y prend pour que l'homme réponde et qu'en agissant ainsi ce soit sa propre réponse.

Inutile de dire que cette simple affirmation n'exprime pas tout ce qu'on doit avoir dans l'esprit quand on pense au Saint-Esprit. Mais elle exprime des éléments qui sont essentiels, de façon générale, et valables pour le but pratique qu'on se propose ici. Penser juste sur le Saint-Esprit exige de penser juste :

a) sur le caractère du Saint-Esprit ;

b) sur le caractère de celui que son action concerne particulièrement : l'homme ;

c) sur la relation entre les deux.

a) *Dieu*

Malgré toutes les affirmations contraires, persistantes et variées, en parlant du Saint-Esprit nous parlons de

Dieu, de rien de moins ni de rien de plus que de Dieu. Nous n'avons pas ici à faire à Dieu *et* au Saint-Esprit. Nous avons à prendre garde, en utilisant l'expression le Saint-Esprit *de* Dieu, de ne pas penser que le Saint-Esprit serait quelque chose que Dieu *aurait* ou *posséderait* à part de son être propre. Nous avons bien plutôt à faire avec Dieu lui-même à l'œuvre d'une manière spécialement caractéristique de ses opérations avec les hommes. Ceci s'exprime fortement dans la formulation scripturaire et traditionnelle, « le doigt de Dieu », bien que là encore l'expression puisse être comprise comme si le Saint-Esprit n'était qu'une *partie* de Dieu. En fait l'exorcisme du Christ, attribué en *Luc,* 11, 20 au « doigt de Dieu » l'est en *Matthieu,* 12, 28 directement à « l'Esprit de Dieu ». Ainsi saint Augustin (*De Spir. et lit.,* 16, 28) peut parler du « doigt de Dieu par lequel nous sommes sanctifiés ». Saint Ambroise (*De Spir. Sancto,* 3, 3-5) s'aventure plus loin en suggérant que le Fils est la main droite de Dieu et l'Esprit son doigt ; il n'y a pas là une idée d'infériorité, mais seulement de coopération dans l'activité : « La main droite, le doigt de Dieu, c'est Dieu en action, le Père travaillant par le Fils et le Fils par l'Esprit »[2]. (On peut rappeler la peinture de Michel-Ange à la chapelle Sixtine dans laquelle c'est le doigt de Dieu qui est tendu pour éveiller Adam à la vie.)

Les négations impliquées dans l'affirmation positive de l'action de Dieu sont presque aussi importantes qu'elle. Quelque étroit que soit le lien qui associe l'Esprit au travail sur l'homme et en lui, il n'est pas immergé dans l'humanité ni identifié avec l'esprit de l'homme. Le Saint-Esprit demeure Dieu. Comme témoignage il est intéressant de pouvoir citer M. Schmaus : « Le Saint-Esprit demeure aussi réellement différent des croyants inspirés

---

2. Cf. H. B. SWETE, *The Holy Spirit in the Ancient Church,* Londres, 1912, p. 320.

par lui que Dieu l'est de l'homme»[3]. De plus, nous sommes protégés contre les tendances sabellianistes de toute espèce : la simple affirmation que le Saint-Esprit est réellement Dieu à l'œuvre constitue une barrière contre une définition si épurée que, avant que l'argument puisse être arrêté, tout ce qui reste dans nos mains est une qualité appartenant à Dieu d'une façon plus ou moins incertaine et transitoire. Et nous sommes encore défendus contre la pensée que le Saint-Esprit serait un *tertium quid* venant à notre rescousse quand notre pensée nous a conduit au dualisme. *Théologiquement*[4] on suppose que l'abîme entre « là-haut » et « en-bas » et le problème de la transcendance et de l'immanence sont comblés et résolus par le moyen d'un pont, à savoir le Saint-Esprit. Et *sur le plan religieux* on pense que le Christ a accompli une œuvre qui, bien qu'elle ait été orientée au bénéfice de l'homme, n'a pas réussi à prendre contact avec lui. La brèche dans le circuit doit être fermée si quelque bénéfice doit l'atteindre, et faire le pont est l'œuvre du Saint-Esprit[5]. Mais le dualisme introduit de la sorte est tout à fait faux. Il n'aurait pas pénétré du tout si l'on avait fermement maintenu que le Saint-Esprit n'est pas un pont, mais une dimension : Dieu à l'œuvre au profit de l'homme.

De plus, en disant que le Saint-Esprit est Dieu à l'œuvre, nous sommes effectivement prévenus de supposer qu'une telle activité spirituelle est simplement une méthode d'opération parmi d'autres qui auraient pu aussi bien être inventées et choisies. Enfin, cette ligne de pensée met en valeur d'abord son caractère personnel par rapport à Dieu et ensuite le détruit. D'un autre côté en disant que le Saint-Esprit est Dieu à l'œuvre nous fixons notre pensée sur le fait que Dieu opère de façon spiri-

---

3. *Dogmatik*, IV/1, München, 1940, p. 39, cité par E. SCHLINK (éd.), *Pro Veritate*, Münster, 1963, p. 139.

4. Cf. E. SCHLINK, *op. cit.*, p. 150.

5. Cf. J. K. S. REID, *Our Life in Christ*, London, 1963, p. 134.

tuelle ; et quoique ce concept ne soit d'aucune manière clair par lui-même et qu'il doive être entendu dans le sens que lui confèrent la Révélation et l'Evangile, il accommodera au premier chef les idées de personalisme, d'action personnelle et de relations inter-personnelles.

b) *L'homme*

On peut tenir que la pensée chrétienne n'a jamais sérieusement manifesté l'intention de dénier que l'homme ait quelque chose à faire qui le distingue de Dieu et de ce que Dieu fait. C'est naturellement une toute autre question que de savoir si l'expression de cette pensée a toujours réussi à être claire. La religion en elle-même présuppose une réelle distinction entre Dieu et l'homme. Le culte n'est pas un divin narcissisme. Il n'a jamais été commun dans la tradition chrétienne (bien que naturellement ce ne soit pas inconnu) de construire le culte comme quelque chose de transitoire, parce que basé sur une distinction illusoire. A son point extrême, la lumière de la Révélation chrétienne distingue une communauté qui célèbre encore le culte en disant : « Alleluia, salut, gloire, honneur et pouvoir au Seigneur notre Dieu » (*Apoc.*, 19, 1) et l'on considère que cela appartient à l'eschatologie plus qu'à la pure apocalyptique. La pensée chrétienne a souligné avec force la place de l'homme et le rôle qu'il doit jouer ; et la théologie chrétienne peut être considérée dans une grande mesure comme le champ de lutte entre les forces qui désirent restreindre cette tendance et celles qui souhaitent, parfois pour les meilleures raisons « évangéliques », leur donner plus de place. Pélage est le champion de la capacité propre de l'homme au nom d'une ferveur morale recommandable et par le désir de montrer que Dieu n'est pas un menteur ; mais saint Augustin gagne la bataille contre lui. Toutefois en dernier ressort gagne-t-il le combat en des termes qui expriment honnêtement la cause pour laquelle il combattait ? D'abord ils ne lui éviteront pas de tomber au niveau du synergisme, quand il

déclare que le salut « *ex utroque fit, id est et voluntate hominis et misericordia Dei* » (*Ench.*, 32), phrase pour laquelle K. Barth professe beaucoup de mépris[6]. Sous cette forme le rôle joué par l'homme est conçu comme une coopération : le résultat salvifique est fonction de deux facteurs. C'est d'abord un sérieux effort pour maintenir l'indépendance qui appartient à l'homme et son rôle, et un témoignage en faveur de l'indispensable exigence évangélique. De l'autre côté, saint Augustin est tout à fait capable de replacer le tout sans qu'il reste rien apparemment, du côté divin ; il semble le faire dans le même chapitre de l'*Enchiridion* quand il dit : « L'ensemble est attribué à Dieu, qui à la fois prépare d'avance la bonne volonté de l'homme à être assisté, et l'assiste quand il se prépare ». Pareil balancement est fréquent lorsque la terminologie est mauvaise.

Sans aucun doute la terminologie moderne de la parole et de la réponse a fourni une catégorie plus adéquate pour exprimer la réelle indépendance qui est celle de l'homme même quand il est en train d'être sauvé. Trois aspects d'une importance spéciale la rendent spécialement adéquate. D'abord le concept conserve l'*élément personnel* si clairement présent dans la formule biblique : « Ainsi parle le Seigneur ». Deuxièmement, il exprime l'*initiative* qui est à juste titre attribuée au côté divin de ce qui en un sens est une action commune et qui est nettement et fermement contenue dans le témoignage biblique. Troisièmement, la catégorie parole-réponse rend concevable les faits graves d'une *réponse inappropriée* ou d'une totale absence de réponse, en d'autres mots rend intelligible, sans une rationalisation complète, le fait que les hommes rejettent l'initiative divine. Ici nous en venons à la relation entre l'action de Dieu et celle de l'homme.

---

6. K. Barth, *The Holy Ghost and the Christian Life*, London, 1938, p. 34.

c) *La relation entre Dieu et l'homme*

« Si nous vivons par l'Esprit, laissons-nous agir par l'Esprit » (*Gal.*, 5, 25) est un exemple familier d'un paradoxe biblique familier, la juxtaposition de l'*indicatif* et de l'*impératif : soyez* ce que vous *êtes,* ou bien *vous avez été faits* (saints) donc *soyez* saints. Mais le texte cité a une autre implication. Le Saint-Esprit est la sphère dans laquelle le paradoxe, quoiqu'il reste sans aucun doute logiquement encore incompréhensible, est néanmoins intelligible. Le Saint-Esprit est la sphère dans laquelle Dieu est à l'œuvre mais sans réduire l'homme à une pure passivité, dans laquelle, comme nous pouvons le dire, Dieu fait tout, mais où il y a encore pour l'homme quelque chose à faire, ou à refuser de façon active de faire. Ceci, il n'est pas besoin de le dire, n'a rien à voir avec le libre-arbitre humain tel qu'on l'entend habituellement. En matière de libre-arbitre l'homme est confronté avec nombre d'options entre lesquelles il a la possibilité de faire un choix. Ici, au contraire, Dieu fait quelque chose, de telle manière que l'homme, pour lequel cela est fait, peut ou non se l'approprier. Nous ne sommes pas non plus ici confrontés à une volonté « permissive » de Dieu telle qu'on l'entend habituellement. Car ceci impliquerait que Dieu reste en arrière dans l'attente de quelque chose de nouveau. Et Calvin y insiste souvent, ce n'est pas une façon appropriée de penser Dieu ou la situation dans laquelle l'homme est placé en face de Dieu. Au contraire, Dieu agit, mais encore une fois de telle façon que l'action peut être refusée.

Nous devons donc dire quelque chose comme ceci : le Saint-Esprit opère dans une sphère dans laquelle la volonté de Dieu, bien qu'exprimée dans l'action, ne se réalise pas elle-même mais demeure en quelque manière suspendue. Vue de l'autre côté, c'est la sphère dans laquelle l'homme, tout en étant l'objet de l'action de Dieu, peut néanmoins rejeter ce qui est incontestablement fait pour

lui. Quand Dieu au commencement fit les cieux et la terre, le *fiat* de sa volonté, que la lumière soit, etc. fut suivi immédiatement du fait de la lumière, etc. Le Saint-Esprit est là, mais seulement à l'arrière plan : « L'Esprit planait sur les eaux » (*Gen.*, 1, 3). L'Esprit fait face, comme il est dit dans le récit yahviste de la création (*Gen.*, 2, 7). Et par suite est dégagé un petit espace dans lequel l'homme, en cette dépendante indépendance qui est la sienne, peut relever la tête et tenir sur ses pieds. Il y a la volonté de Dieu ici aussi : il « veut que tous les hommes soient sauvés » (*1 Tim.*, 2, 4). Dieu envoie son Fils, l'image de sa gloire (*Hébr.*, 1, 3) ; Dieu envoie le Saint-Esprit (*Joël*, 2, 28 ; cf. *Gal.*, 4, 16). Mais la volonté de Dieu ainsi exprimée n'est pas suivie d'une réalisation instantanée. Là où Dieu agit avec les hommes comme Saint-Esprit, l'impossible anomalie arrive. La réalisation de ce qu'il veut et fait souffre attente. La gravité de cette anomalie se mesure au fait qu'on a cherché à l'écarter : la *praedestinatio duplex* est essentiellement la déclaration alarmée que ce qui *est* absurde par rapport à la volonté de Dieu *n'est pas* absurde après tout : l'absurdité est retournée et placée dans l'*arbitrium arcanum Dei*. Mais hélas, Dieu devient quelque chose dont la révélation en Christ n'est pas un guide digne de confiance ; et finalement il est impossible de le sauver de l'accusation d'être l'auteur du mal. La solution imposée est logiquement impeccable ; mais elle est non-chrétienne. Plus précisément elle est non-chrétienne à ce point et de cette manière qu'elle ne parvient pas à rendre compte du mode par lequel le Saint-Esprit opère.

Nous appliquons ces considérations au problème du Saint-Esprit et du mouvement œcuménique de la manière suivante. Nous sommes dans la sphère de l'opération du Saint-Esprit, cette sphère dans laquelle Dieu fait tout et où néanmoins l'homme peut agir, réagir ou aller contre, la sphère dans laquelle la radicale anomalie peut survenir. « Il y a un seul corps » (*Eph.*, 4, 4) mais il y a plusieurs

Eglises : ce qui *est* singulier *est* pluriel. C'est l'anomalie. Le mérite du Mouvement œcuménique est d'avoir attiré l'attention sur cette anomalie. Ainsi il y a à la fois suscitation de l'inquiétude et de la honte par la reconnaissance de l'anomalie, et en même temps le moyen d'augmenter et de répandre cette inquiétude et cette honte dans le but d'écarter sa juste cause. Il y a des personnes dans nos Eglises qui croient qu'en dernier ressort, l'anomalie est *iréelle* et ainsi n'a *pas besoin* de solution. Il suffit qu'il existe une unité spirituelle et qu'elle soit reconnue. C'est finalement en réalité tout le problème. La pluralité qui a infecté la situation ne rend nullement ineffective la réelle unité spirituelle. Il y a de l'autre côté ceux qui pensent que l'anomalie est si *réelle* qu'elle ne *comporte pas* de solution. Tout ce qui reste possible ce sont des relations fédérales dans lesquelles par tacite agrément on diffère les uns des autres et on se résigne à rester séparés. De plus, on peut réellement collaborer avec les autres dans toute activité commune pour subvenir aux besoins de l'homme, résoudre les problèmes du monde et établir une coexistence aussi pacifique et aussi productive que possible. Des personnes des deux espèces se trouvent et à l'extérieur et à l'intérieur du Mouvement œcuménique.

Mais les considérations formulées ci-dessus interdisent cette manière de penser. Nous sommes ici dans la sphère d'opération de l'Esprit. Aux deux parties par conséquent il est nécessaire de redire la juxtaposition paradoxale de l'indicatif et de l'impératif : vous *êtes*, donc *soyez*. Ceux qui imaginent que l'unité spirituelle suffit raisonnent exactement comme si le « vous êtes saints » signifiait l'exclusion du « donc *soyez* saints ». Ceux qui croient qu'on ne peut aller plus loin qu'une unité spirituelle raisonnent comme si le caractère inaccessible de la sainteté était une excuse pour mépriser le commandement de la sainteté. Mais l'hypothèse est repoussée par les deux parties. De même dans le cas de l'unité de l'Eglise à la promotion de laquelle est consacré le Mouvement œcuménique. Mais

une considération, qui n'a pas été mentionnée jusqu'ici, doit être rappelée. La sphère d'opération du Saint-Esprit doit être comprise non seulement comme supportant le contexte dans lequel l'anomalie paradoxale est intelligible, mais aussi, et plus encore, comme la sphère dans laquelle elle est surmontable, la sphère dans laquelle le Saint-Esprit *agit* réellement pour éliminer progressivement l'anomalie. De même que le Saint-Esprit rend la sanctification possible, de même il rend *possible* l'unité. Le Saint-Esprit n'abandonne et ne renonce jamais, mais il renouvelle continuellement les adversaires. Là où il est à l'œuvre il n'y a pas de rejet final. Il est réellement à l'œuvre. Il est, souvenons-nous en, simplement la manière dont Dieu s'y prend pour que l'homme réponde et qu'en agissant ainsi ce soit sa propre réponse. L'existence du Mouvement œcuménique dépend de la vérité de cette affirmation.

II

Le Saint-Esprit est associé mais non identifié à l'Eglise, et de la sorte il peut promouvoir librement l'unité.

Inutile de dire que l'expression de *koinonia pneumatos* est de souveraine importance ici. Comment la comprendre ? Le génitif est-il subjectif ou objectif ? Les conséquences les plus importantes découlent du choix fait entre ces deux solutions. A vrai dire le choix ne détermine pas de façon absolue ce qui suit, c'est plutôt une direction qui est donnée et des arguments convergents se pressent de tous côtés pour la soutenir au point que plus rien d'autre ne paraisse possible. Il est naturellement impossible de traiter à fond les questions impliquées ici. En gros, le choix réside entre « le sens de participation que le Saint-Esprit communique » (Plummer) *et* la participation à quelque chose qui est distinct, plus grand et plus compréhensif (Stählin). Si Lietzmann a raison et

qu'« aucun génie exégétique » ne peut nous donner une certitude ici, nous sommes justifiés de chercher une indication directrice ailleurs. Si le Saint-Esprit doit être compris comme Dieu réussissant à obtenir une réelle réponse humaine, le choix doit pencher du côté objectif plutôt que du côté subjectif. D'où Stählin : la *koinonia* est « un nombre important de gens qui prennent ou acceptent une part à quelque chose qui est plus grand et plus compréhensif qu'eux et qui, par cette participation, se trouvent en une communion étroite les uns avec les autres ». L'étymologie du terme latin traduisant *koinonia* va dans ce sens : *communio* = *cum* + *munus,* le plaisir ou l'expérience d'une fonction commune. En d'autres termes une implication commune dans les *sancta* produit une unité commune comme *sancti.* Il est clair que le sens objectif n'exclut d'aucune manière un sens subjectif de l'expression, mais le favorise plutôt tout en résistant à une identification avec lui.

Selon *2 Cor.,* 13, 13, la bénédiction trinitaire doit être comprise comme une confirmation de ce qui est dit sur :

a) la *charis* que Jésus-Christ est et a ;

b) l'amour que Dieu manifeste dans l'Evangile ;

c) l'ouverture et la participation au Saint-Esprit, qui, en retour, affermit les liens au sein de la communauté visible.

En *Phil.,* 2, 1, les aspects objectif et subjectif sont combinés : «S'il y a ici quelque participation à l'Esprit». Si Pierre avait dit : « S'il y a ici *une* participation à l'Esprit », nous devrions conclure que son argument serait : s'il y a, et naturellement il y a. Mais le terme *quelque* met l'accent sur une question de plus et de moins, comme la comparaison avec les autres phrases utilisées le montre aussi. Nous sommes précisément dans la sphère dans laquelle Dieu fait tout pour obtenir la réponse

humaine, mais où cependant la réalisation de cette action est suspendue : la sphère de l'opération du Saint-Esprit.

Ceci est encore plus clair en *Eph.*, 4, 3 s. Il y a, nous dit-on, « un corps », intimement lié avec ce qui suit immédiatement : « un Esprit ». Mais cette unité qui assurément *existe* est une unité ambiguë ; elle est sujette à une réalisation plus ou moins complète : les Ephésiens reçoivent l'invitation de « n'épargner aucun effort pour... affermir l'unité que donne l'Esprit ». Le Saint-Esprit ne peut pas faire plus pour l'unité qu'il n'a déjà fait. Cependant la réponse à ce que Dieu fait est une question de plus et de moins. Nous voici une fois de plus dans la sphère où Dieu fait tout et où tout n'est pas fait. Il n'y a pas d'unité automatique. Nous sommes affrontés à une contradiction absurde entre ce qui est et ce qui est, entre l'unité qui est et la désunion qui est aussi.

La *condition* qui donne occasion à cette anomalie repose sur le caractère de la sphère dans laquelle le Saint-Esprit opère. Mais nous pouvons en dire plus sur sa *cause*. Citons E. E. Aubrey : « Quand le Saint-Esprit est considéré comme donné à tous les croyants il est inévitable que des idées rivales et même contradictoires soient considérées comme inspirées du Saint-Esprit et que doivent en résulter non seulement des controverses, mais l'insubordination et la lutte »[7]. Le problème est déjà présent dans le Nouveau Testament lui-même. Paul répond par les *charismes :* ils ont tous une source commune dans le Saint-Esprit ; donc un ordre peut être discerné parmi eux, dont il donne un exemple (*1 Cor.*, 13, 14 : la prédication intelligible est supérieure à la glossolalie), alors que tous sont subordonnés au service de l'Eglise. Mais le problème de savoir ce qu'est un charisme et ce qui apparaît seulement comme tel ne trouve pas de solution. La

7. « The Holy Spirit in relation to the Religious Community », dans *Journal of theological Studies,* 1940, p. 2 ss.

réponse de Jean (*1 Jean*, 4, 1) est de distinguer entre les « esprits » et le critère est la confession du Christ. Mais on reconnaît la difficulté d'extraire une réponse de l'application du critère : nous avons à «discerner les esprits». L'Eglise a encore à travailler à sa propre réponse au problème.

L'émergence et l'extension de l'autorité ecclésiastique, alors que sans aucun doute elle surgit d'une multitude de causes, fournit d'abord une réponse. La tendance à identifier la direction du Saint-Esprit avec l'autorité ecclésiastique apparaît clairement chez Ignace (*Ep. Phil.*, VII), Irénée (*Adv. Haer.*, III, 24, 1), et Cyprien (*Ep.*, 74, 5 ; *Sent. Episc.*, 16). La tendance est intensifiée par la doctrine sacramentaire. Dans les Evangiles et dans les Actes, le Saint-Esprit est mis en la plus étroite connection avec le baptême. Avec le développement du système sacramentel, « le Saint-Esprit est considéré comme donné par l'Eglise au moyen du baptême, de la confirmation, de l'eucharistie et de l'ordination ». Les mouvements montaniste et donatiste sont, dans ce contexte, à considérer comme des déviations du point de vue orthodoxe en faveur de la liberté de l'Esprit. Ils furent à bon droit supprimés, mais la théologie de leur suppression encouragea seulement la tendance prédominante à une « ecclésiasticisation » du Saint-Esprit. L'on n'a jamais nié que le Saint-Esprit existe et opère en dehors de l'Eglise; et beaucoup de textes peuvent être cités qui affirment explicitement ce fait. Mais *la pratique* de l'Eglise contredit la vérité de cette affirmation. En général le Saint-Esprit est considéré simplement comme canalisé par l'appareil ecclésiastique. Avec le surgissement de la conception de l'Eglise comme interprète autoritative de l'Ecriture, l'investissement du Saint-Esprit est achevé. La Bible maintenant ne parle que par l'Eglise et jamais *à elle*. L'Eglise « est enfermée dans un pur monologue en compagnie des survivances archéologiques de ses propres définitions dogmatiques »[8].

8. Cf. J. K. S. Reid, *op. cit.;* la citation est de Coulson.

Il est trop tôt pour dire dans quelle mesure ou même si l'Eglise romaine de nos jours va aller dans le sens d'une modification de la compréhension qu'elle a d'elle-même et de sa relation au Saint-Esprit. Sans aucun doute les espoirs nés de Vatican II sont obscurcis par la mort du pape Jean. Mais les lignes générales de la position traditionnelle, de la position dont il faut encore espérer qu'elle sera dépassée, sont assez claires. George S. Hendry l'écrit : « Le point de vue catholique romain est succinctement exprimé dans la formule officielle : le Saint-Esprit est l'âme de l'Eglise »[9]. De même que la grâce est transformée en le « doux poison »[10] d'une infusion surnaturelle, le Saint-Esprit est traité de telle manière qu'il devient la *possession* de l'Eglise. Cette institutionalisation de l'Esprit Saint ne l'incorpore pas purement dans l'humain, le naturel et le matériel. Au contraire, l'effet est double : l'Eglise est élevée à un niveau quasi divin, capable d'être par conséquent l'extension de l'incarnation, et capable d'exprimer la voix de Dieu lui-même. Le réel dommage fait au Saint-Esprit dans cette perspective est plutôt la négation implicite de son existence indépendante à part et hors de l'Eglise. Par là même la *liberté* du Saint-Esprit est mise en question. L'Eglise devient le reposoir de l'Esprit. Il est « enterré dans les sacrements »[11] et cela n'est pas compensé par la prévision de dégagements officiels par lesquels, à la discrétion de l'Eglise, la présence et le pouvoir du Saint-Esprit peuvent être distribués au croyant. C'est vraiment différent de l'Esprit qui « souffle où il veut ». De plus, la seigneurie du Saint-Esprit, clairement affirmée par le Nouveau Tes-

9. G. S. HENDRY, *The Holy Spirit in Christian Theology*, Philadelphia, 1955, p. 55 ss. Cf. les encycliques *Divinum illud*, 1896 et *Mystici Corporis*, 1943. Comparer A. D. R. Polman, *The World of God according to Saint Augustine*, p. 177 : « L'Eglise est le corps du Christ qui est couvert du Saint-Esprit ».

10. K. BARTH, *op. cit.*, p. 34.

11. E. E. AUBREY, *op. cit.*, p. 7.

tament et que le concile de Constantinople se donna tant de peine pour inscrire dans le Credo, est attaquée et combattue. Lorsque la liberté est perdue, l'Esprit tombe sous le contrôle ecclésiastique ; et les rôles sont renversés : l'Eglise et l'Esprit ont réellement changé de place. Mais cela signifie que le problème des réelles différences attribuées au même Esprit est évacué. Ce que *l'Eglise* ne dit pas, *le Saint-Esprit* ne le dit pas. Et ainsi Luther est presque immédiatement excommunié. Il n'y a plus de temps pour « discerner les esprits ».

En référence à notre sujet, il faut encore souligner une autre conséquence. Les expressions utilisées par les catholiques romains, d'une manière aussi autoritative et aussi récente que celles qui sont en rapport avec Vatican II, révèlent que pour certains dans l'Eglise catholique romaine le « problème ecclésiologique » n'existe tout simplement pas[12]. La pensée et l'espoir chéri est le « retour » au Siège de Pierre des séparés. Comment pourrait-il en être autrement si le Saint-Esprit repose pleinement dans l'Eglise ? Car dans ce cas ceux qui sont séparés de l'Eglise romaine sont séparés du Saint-Esprit; ils doivent simplement faire leur propre retour individuel à l'Eglise pour redevenir participants du Saint-Esprit. Par suite à strictement parler le problème de l'unité n'est pas du tout un problème d'*Eglise*. L'Eglise ne peut le regarder que comme un problème *missionnaire,* le rappel des individus apostats à la vérité et au seul troupeau du Christ et du Saint-Esprit.

Le problème ecclésiologique n'est un problème que pour ceux qui envisagent la relation du Saint-Esprit et de l'Eglise d'une manière tout à fait différente ; et pour ceux-ci nous avons à regarder en dehors de la communion romaine. Il n'est naturellement pas possible de ca-

---

12. Par ex. *Aeterni Dei Sapientiæ* est, au mieux, ambigüe ; de même pour *Ad Petri Cathedram,* 1959.

ractériser de façon adéquate la conception du Saint-Esprit des Eglises réformées. Mais il y a un élément communément admis qui peut être placé en vigoureux contraste avec le romanisme, par référence à trois versets successifs de Jean. La promesse du Seigneur (*Jean,* 14, 16) porte sur un « autre paraclet », ou « un autre qui sera votre avocat » et qui doit être envoyé. Notre Seigneur ne dit pas à ses disciples : Quand je serai parti, vous prendrez ma place, mais c'est ce qu'implique le point de vue romain (cf. Hendry, *op. cit.*). Ce n'est pas l'Eglise qui prend le dessus, mais le Saint-Esprit. De plus, le Saint-Esprit est « l'Esprit de vérité » (v. 17). Chacun de ces termes doit être pris avec sa pleine valeur. L'*Esprit* de vérité : puisque nous avons affaire à ce qui ne peut pas être exprimé de façon exhaustive dans des propositions ou des dogmes ; et l'Esprit *de vérité :* il est impossible de l'identifier avec « la ferveur religieuse, le zèle moral, ni même l'activité créatrice de l'homme »[13]. Au verset suivant (18) la nature de la vérité ici conçue s'exprime clairement : c'est Jésus-Christ (cf. 16, 13 : le Saint-Esprit a pour office de conduire à la vérité tout entière). Il y a donc une triple relation incluant une polarité (E.E. Hendry, p. 66) entre le Saint-Esprit et l'Eglise. Car l'Esprit porte témoignage au Christ et porte ce témoignage à la connaissance de l'Eglise.

Mais, comme nous l'avons déjà dit, le Saint-Esprit n'est que Dieu parvenant à susciter de l'homme une réponse qui lui soit propre. Là gît le germe et de la désolation et de l'espoir. La réponse évoquée n'est ni entière, ni parfaite. Une diversité de dons dégénère en une différence d'opinions, une différence d'opinions en une controverse, et finalement une controverse aboutit à une division. Mais la division ne signifie pas qu'il y a ceux dans la communauté desquels le Saint-Esprit demeure inaltéré et ceux qui se séparent de cette communauté inspirée.

13. Cf. K. Barth, *op. cit.,* p. 35 s.

C'est plutôt une division entre ceux qui répondent de manières si différentes que la séparation en résulte. L'unité de l'Esprit n'est pas préservée par l'incorporation dans l'une des entités institutionnelles impliquées. L'unité de l'Esprit demeure intacte alors que les *réponses* faites sont incompatibles. *L'unité qui est* devient la *désunion qui est*. Mais du même coup, puisque le Saint-Esprit demeure indépendant des corps divisés (mais naturellement non pas sans relation avec eux), il y a à la fois l'obligation de rendre compatibles les différentes réponses, et l'espoir que, par et grâce à son action continuelle pour susciter la réponse, l'incompatibilité sera surmontée. Car si le Saint-Esprit est et demeure l'Esprit de Dieu, là où il est à l'œuvre de façon créatrice, les Eglises peuvent être renouvelées ; là où il est à l'œuvre pour réconcilier, les Eglises peuvent se rapprocher ; là où il est à l'œuvre pour racheter, la perfection de l'unité de l'Eglise peut être achevée dans le lien de la paix. Puisque le Saint-Esprit n'est identifiable avec aucune Eglise, aucune réponse tout à fait exacte non plus n'a été faite. Mais puisque le Saint-Esprit n'est dissocié d'aucune Eglise, les Eglises séparées peuvent se rapprocher pour trouver la vraie réponse. Ici ce que Terrence N. Tice a écrit sur l'appel du Saint-Esprit à toutes les Eglises est tout à fait à propos. Selon ma propre formulation, l'affirmation est la suivante : les Eglises ont déjà un centre commun ; non en ce sens que chacune d'entre elles détiendrait un morceau de la vérité de Dieu, mais plutôt en ce sens que chacune doit obéissance à un pouvoir extérieur commun qui ne nous repousse pas dans toutes nos mesquines sottises[14].

---

14. *Viens Esprit créateur !* (brochure de l'Alliance Réformée mondiale destinée à préparer la conférence de Francfort, 3-13 août 1964), p. 31-32.

III

Le Mouvement œcuménique est l'arène dans laquelle les Eglises exposent au jugement du Saint-Esprit leurs propres réponses à l'opération du Saint-Esprit (c'est-à-dire leurs traditions), en la présence des autres Eglises et à la lumière de leurs différentes réponses, avec l'espoir, en les reprenant, de dépasser l'anomalie entre l'unité qui est et la désunion qui est.

1) Le Saint-Esprit travaille à susciter la réponse, Dieu faisant tout, les hommes répondant par une réponse propre qui est inadéquate. Cette réponse se matérialise en des *traditions*. La *prédication* est une réponse. Mais la prédication n'est pas identique avec l'Evangile. Dans la prédication l'Evangile est enfermé en des mots autres que ceux de l'Ecriture, nos propres mots, et aussi en des concepts que nous n'aurions pas choisis nous-mêmes mais qui nous sont imposés parce que d'autres, croyants et incroyants, les utilisent et les comprennent. La prédication est l'Evangile devenu tradition.

La célébration de l'Eucharistie est réponse, réponse d'obéissance à l'ordre du Seigneur. Cependant même dans les Eglises réformées qui suivent plus étroitement le déroulement de l'action dans la Chambre Haute, il y a des différences entre ce qui est fait maintenant dans l'Eucharistie et ce que le Seigneur a fait. Et d'ailleurs, comment pouvons-nous être sûrs que l'intention qui anime cette action extérieure est identique avec l'intention du Christ ? Comment pouvons-nous être sûrs que même lorsqu'une célébration ne diffère extérieurement que très peu d'une autre, l'intention qui les anime soit identique ? Y a-t-il même une suffisante similitude entre les intentions réformées et luthériennes ? L'Eucharistie elle aussi est devenue tradition.

La forme que prend l'Eglise est une réponse. Mais lorsqu'une forme est donnée à l'Eglise fondée par le Sei-

gneur, les différences surgissent, des différences si sensibles qu'elles font qu'une Eglise refuse d'appeler Eglise une autre qui pourtant réclame ce nom. Cette réponse se matérialise aussi dans des traditions dont certaines s'excluent et se contredisent mutuellement. Au cœur de l'unité qui est surgit la désunion qui est. Le Mouvement œcuménique a le mérite de reconnaître cette anomalie pour ce qu'elle est et de tenter d'y porter remède.

2) Ce serait naïveté que de supposer que tous ceux qui ont rapport au Mouvement œcuménique ou y travaillent sont mus par des raisons purement spirituelles, c'est-à-dire que serait seul à l'œuvre le désir de donner une réponse plus obéissante au Saint-Esprit. La pression des circonstances joue également son rôle. L'Eglise, dit-on, est affaiblie par la désunion. Si elle doit lutter contre et même l'emporter sur le sécularisme ambiant et l'athéisme militant, elle doit être unie. Unie elle tient debout, désunie elle tombe. Pareil argument, *mutatis mutandis*, pourrait être entendu dans la salle de conseil d'une compagnie commerciale. A un niveau légèrement plus élevé, on soutient que lorsqu'elle contribue à porter remède aux maux de la société, que ce soit dans le domaine de la guerre et de la paix, ou des structures sociales et de l'éducation, le témoignage de l'Eglise ne peut pas être entendu en raison des voix discordantes avec lesquelles elle parle. Qu'elle s'unisse donc afin qu'un témoignage chrétien unifié puisse être rendu. Les Eglises du Pays de Galles ont récemment subi une autre pression des circonstances sûrement sans précédent. Sir James Jones, philanthrope bien connu, leur a offert une somme de dix mille livres à condition qu'elles s'unissent dans les dix ans qui viennent.

D'un autre côté, il y a des circonstances qui jouent en sens opposé. L'Eglise presbytérienne en Angleterre, il y a quelques années, a examiné une révision de ses déclarations de foi : une grande partie du débat se situa à un haut niveau. Mais une considération a probablement

exercé une influence critique. On prit conscience qu'il y aurait presque certainement une petite minorité intransigeante qui, si l'on agissait ainsi, refuserait d'accepter la nouvelle rédaction, prétendrait être l'Eglise presbytérienne en Angleterre légalement reconnue et prouverait de la sorte qu'elle est la propriétaire légitime des propriétés et des fonds. Une réflexion similaire a déjà été exprimée dans le cas de l'union proposée entre l'Eglise d'Angleterre et l'Eglise méthodiste. Cette union, à sa deuxième ou troisième étape, doit amener l'Eglise d'Angleterre à modifier ses relations avec l'Etat, jusqu'au « désétablissement ». Il a déjà été prévu que l'Eglise d'Angleterre perdrait de la sorte une partie de ses dotations s'élevant à une forte somme.

Le fait est que les circonstances sont toujours là soit pour favoriser soit pour entraver le mouvement vers l'unité. Et ceci indique suffisamment qu'elles jouent sur un terrain qui est neutre. Ceci ne signifie pas, naturellement, qu'elles soient en dehors du contrôle divin, mais simplement que la divine Providence n'est pas clairement discernable en elles et que la volonté divine ne s'exprime pas en elle sans ambiguïté. Il n'y a pas de raison pour que les Eglises ne reconnaissent pas avec simplicité et n'utilisent pas les pressions du monde qui vont dans la direction vers laquelle, pour d'autres raisons meilleures, elles se sentent poussées par un appel plus haut. Après tout, dans la réponse déjà faite et dans les traditions déjà accumulées, des circonstances fortuites similaires n'ont en aucune manière été sans influence. Mais personne ne voudrait n'être mu que par de telles pressions. Ce serait non seulement illégitime mais désastreux. Les unions projetées comme des improvisations apeurées face à un besoin fortuit ont peu de chances de durer. Elles ne méritent pas plus de surmonter les difficultés de la vie commune que les « mariages de raison ».

3) Dans quelle direction devons-nous donc regarder pour trouver un guide, si nous sommes décidés à avancer

vers une plus grande unité ? La réponse ne fait aucun doute. Le Saint-Esprit est un point de référence à la fois en dehors des Eglises et en même temps commun aux Eglises. Si les traditions sont la réponse au Saint-Esprit, c'est au Saint-Esprit, qui les évoque avec tout leur caractère inadéquat, qu'elles doivent être référées. Les traditions transmettent le Christ mais ne l'emprisonnent pas. Il y a non seulement le Jésus historique avec lequel nous sommes unis, mais aussi le Christ ressuscité par lequel nous sommes interpelés *hic et nunc*. Comme on l'a dit : « Le *pneuma* est la totalité de l'événement du Christ ici et maintenant »[15]. De la sorte, tenant toutes nos chères traditions comme des jouets usés serrés dans des mains moites, nous nous agenouillons devant le Seigneur ressuscité.

C'est ceci que le Mouvement œcuménique nous permet de faire et ceci non pas seulement par nous-mêmes, chaque Eglise se réunissant dans un coin pour s'examiner elle-même, mais en compagnie des autres Eglises qui ont, de leur propre manière inadéquate, répondu au Saint-Esprit et accumulé des traditions. Dans la mesure où leur réponse, bien que différente de la nôtre, est adéquate, le Saint-Esprit s'exprime et son œuvre se réalise. Dans la même mesure nous pouvons apprendre à mieux lui répondre. Dans la même mesure nous apprenons à surmonter l'insupportable anomalie qui existe entre l'unité qui est et la désunion qui est. Dans la même mesure nous réussirons dans notre effort pour garder l'unité de l'Esprit dans le lien de la paix. *Deo volente esto !*

Aberdeen (Ecosse) J. K. S. REID

---

15. E. SCHLINK, *op. cit.*, p. 151.

L'ESPRIT, SOURCE DE COMMUNION

L'étude du Professeur Reid sur *Le Saint-Esprit et le mouvement œcuménique* est stimulante pour le catholique qui lit le Nouveau Testament dans sa tradition. Elle exige de lui qu'il ne s'arrête pas à un seul aspect des textes sur l'Esprit, mais qu'il tâche de comprendre en un seul regard des affirmations qui semblent difficiles à harmoniser. Le mystère de l'Esprit et de son action dans l'Eglise s'exprime dans une tension qui est celle de la vie : sans doute l'Esprit anime-t-il un Corps, mais il le déborde comme la Puissance qui le suscite, l'anime et le construit.

Les lignes qui suivent ont été provoquées par les prises de position du Professeur Reid. Elles ne veulent nullement reprendre tout le donné scripturaire sur l'Esprit. Elles s'appuient sur la révélation du Nouveau Testament saisie comme un tout. Elles n'ont pas la prétention de marquer les nuances qui existent entre Jean et Paul dans leur vision de l'Esprit, encore moins de distinguer des étapes dans la réflexion de l'Eglise apostolique sur l'action de l'Esprit ou sa personnalité. Elles n'ont d'autre but que de marquer la sympathie qu'un exégète catholique peut éprouver pour la réflexion d'un frère chrétien et aussi le moment où il sent naître en lui une interprétation différente des textes.

Cette réaction peut se résumer en deux thèses :

1. La Seigneurie de Jésus, révélée et accomplie par la mission de l'Esprit, demeure transcendante à l'Eglise. Et donc l'Esprit ne parle pas seulement *par* l'Eglise, mais *à* l'Eglise. Sur ce point le catholique n'éprouve aucune peine à se soumettre avec le bibliste réformé à l'Ecriture.

2. Cependant il existe un rapport intime entre la mission de l'Esprit et celle de l'Eglise, de telle manière que *l'unité* de l'Eglise est signe de la *communion* de l'Esprit. C'est sur ce point que l'exégète catholique lit d'une manière différente les textes scripturaires.

Reprenons brièvement chacune de ces thèses.

I. — LE SEIGNEUR, C'EST L'ESPRIT

Cette proposition est de saint Paul (*2 Cor.*, 3, 17-18). L'interprétation en demeure discutée[1]. Même si, dans ce passage, l'Esprit n'a pas le même relief personnel que dans les formules trinitaires, il ne s'agit pas d'une identification de l'Esprit et du Seigneur. Le Seigneur ressuscité est un « esprit vivifiant » en ce sens que, dans la nouvelle création qu'il inaugure, il donne vie aux croyants par son Esprit. Cette formule nous montre bien en tout cas le rapport intime que l'Eglise apostolique établit entre la Seigneurie de Jésus et l'envoi de l'Esprit. La royauté du Fils, qui détruit toute puissance ennemie du salut, le Péché et la Mort, vient dans le temps qui sépare la Résurrection de la Parousie par l'action de l'Esprit (cf. *1 Cor.*, 15, 20-28 ; 45-49).

Le Prologue des *Actes des Apôtres* souligne encore ce même rapport. Aux disciples qui l'interrogent sur la restauration de la royauté en Israël, Jésus ressuscité répond que le Royaume va s'étendre de Jérusalem jusqu'aux extrémités de la terre par la puissance de l'Esprit qui va descendre dans les témoins (*Actes*, 1, 6-8). Et le second volume de Luc n'est que l'illustration de cette promesse : les témoins remplis par l'Esprit proclament que Jésus est Seigneur, de Jérusalem au cœur de l'univers romain.

Si la mission de l'Esprit est la révélation de la Seigneurie de Jésus, il faut admettre que son influence déborde le Corps même du Christ. Car le Seigneur n'est pas seulement la Tête

---

1. CERFAUX, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, p. 323, y voit un commentaire d'*Ex.*, 34, 34 : la gloire du Seigneur (ressuscité), c'est l'Esprit répandu dans la communauté chrétienne.

de son Eglise, mais celle des êtres célestes comme des êtres terrestres, des créatures visibles et invisibles (cf. *Col.*, 1, 15-20 ; *Eph.*, 1, 10). Et, de fait, l'auteur des *Actes*, si soucieux pourtant de ramener l'origine de la mission à Jérusalem, se plaît à montrer comment l'Esprit déborde le collège des Douze et garde l'initiative. Il précède Pierre dans la maison de Corneille, l'obligeant en quelque sorte à admettre les premiers païens dans l'Eglise (*Actes*, 10, 44-47). Dans l'esprit de Luc, cet événement est décisif pour le tournant pris lors de l'assemblée de Jérusalem (15, 8-9). L'Esprit ne vient pas seulement par l'imposition des mains des Douze : les missionnaires hellénistes, dont l'action sera déterminante pour l'ouverture aux Nations, et Paul, le témoin auprès des Gentils, sont remplis par l'Esprit et font croître l'Eglise sous sa mouvance. Sans doute les Douze contrôlent-ils l'évangélisation de la Samarie (8, 14-17) ou l'initiative de l'église d'Antioche (11, 22-24), mais l'église de Jérusalem demeure docile à des appels qui la dépassent, comme Paul plus tard demeurera docile aux impulsions de l'Esprit, fussent-elles transmises par des obstacles humains (cf. 16, 6-10).

Le dynamisme même de la présence de l'Esprit dans le Corps et les membres du Christ les pousse à faire craquer les limites inévitables de l'institution. C'est sous l'action de l'Esprit-Saint que le disciple peut prononcer la confession de foi : « Jésus est Seigneur » (*1 Cor.*, 12, 3). Ce qui veut dire que la reconnaissance du mystère de Jésus ne se fait que dans la communauté qui a reçu l'Esprit, illuminant ses regards sur la personnalité du Fils. Elle possède ainsi le discernement des esprits, c'est-à-dire des vrais et faux prophètes (*1 Jean*, 4, 1-3). Mais cette confession de la Seigneurie de Jésus implique aussi que tout doit lui être soumis, sur la terre et dans les cieux, et que toute nation doit le confesser (cf. *Phil.*, 2, 10-11). La perspective universelle du témoignage rendu au Seigneur, sous l'influence du Paraclet, est soulignée par *Jean*, 16, 8-11. Comment ne pas percevoir que cette proclamation de la Seigneurie de Jésus devient un appel à transfigurer la vie de l'homme et les valeurs du monde par son Evangile ? Paul lui-même, dans cette perspective, inscrit l'imitation du Christ

jusque dans le lien inter-humain de son époque, celui de la maison antique. Inversement, les réalités du monde elles-mêmes deviennent des appels pour ceux qui confessent le Seigneur. Et ainsi l'Esprit pousse la communauté à passer les frontières que la chair est tentée de placer à l'influence de l'Esprit. L'Eglise, habitée par l'Esprit et sans cesse provoquée par lui, est tendue vers une plénitude de l'Homme nouveau qui est la mesure eschatologique du salut.

On peut prendre ce même dynamisme sous un autre aspect. C'est sous la poussée de l'Esprit que les fils de Dieu s'écrient : « Père ! », c'est-à-dire prononcent le mot même de Jésus à son Père (*Rom.*, 8, 14-16 ; *Gal.*, 4, 6-7). Mais ce cri n'a toute sa vérité que lorsque l'enfant peut le prononcer dans une fraternité universelle, car la Réconciliation opérée dans le Christ abolit toute barrière : il n'y a plus ni juif ni gentil, ni grec ni barbare, ni homme ni femme, ni maître ni esclave (cf. *Eph.*, 2, 14-21). Sans doute ce temple cosmique et spirituel demeure-t-il l'Eglise du Christ, mais c'est l'Eglise qui renonce sans cesse à ses limites pour adhérer au dessein universel de salut. Et c'est la découverte du monde, avec sa haine sans doute mais aussi ses aspirations, qui l'appelle à prendre conscience de sa propre mission. La puissance de l'Amour du Christ, répandue en son cœur par l'Esprit qui lui a été donné, lui fait réaliser, au fur et à mesure du temps, la largeur et la longueur, la hauteur et la profondeur de cet Amour.

Autrement dit l'institution, qui existe en vue de la fermeté de la confession de foi et en vue des signes du Mystère pascal, est appelée par l'Esprit à se convertir continuellement à une puissance qui emporte son témoignage toujours plus loin à la rencontre du monde pour lequel le Serviteur a donné sa vie. Elle est invitée à se réformer sans cesse par l'Esprit qui plaide en elle contre les compromissions avec la chair et le monde. Elle n'est qu'une servante de son Seigneur qui la remplit de son Esprit.

Il n'en va pas autrement de ce que Reid lui-même redoute comme un enlisement de l'Esprit dans les textes incontestablement inspirés de la Bible et qu'il nomme « l'inscripturisation ».

La révélation confiée au Fils et par lui aux Apôtres et Prophètes du Nouveau Testament n'est pas un tarissement de la prophétie dans le peuple de Dieu. Dans le témoignage de Pentecôte que Luc attribue à Pierre lui-même, l'événement de Jérusalem est considéré comme le signal d'une prophétie universelle dans l'Israël des derniers jours (*Actes*, 2, 16-18). Paul pense que les Ecritures n'ont vraiment révélé leur secret qu'à ceux qui sont transformés par l'Esprit du Seigneur (*2 Cor.*, 3, 12-18), c'est-à-dire aux Apôtres et Prophètes auxquels l'Esprit donne l'intelligence du Mystère du Christ (*Eph.*, 3, 2-5). Et à cette intelligence ont part tous les « spirituels », c'est-à-dire les chrétiens qui ne font pas retour à la chair, mais se laissent guider par l'Esprit. Jean surtout affirme que seul l'Esprit donne à ses témoins de percevoir toute l'épaisseur des gestes et des paroles de Jésus, d'entrer dans toute la vérité de la révélation apportée par le Fils qui est dans le sein du Père et d'annoncer l'avenir qui vient à partir de l'élévation de Jésus et de son retour dans la gloire du Père (*Jean*, 16, 7-14). L'évangéliste laisse nettement entendre que l'Esprit dépasse les Ecritures, non seulement celles de l'Ancien Testament, mais la tradition des paroles et des faits de Jésus. Sans doute le prophète du Nouveau Testament ne peut-il nier le « Christ selon la chair » (cf. *1 Jean*, 4, 2), mais il pénètre dans des paroles qui sont esprit et vie, dans des signes qui manifestent la gloire du Fils afin que l'homme puisse vivre de ce témoignage et que le monde soit sauvé par cette parole.

Le prophète du Nouveau Testament déchiffre la vie de son temps à la lumière du Christ. Cette vie ne prend tout son sens, à savoir de salut, que dans la gloire du Seigneur. Mais, à son tour, le mystère du salut ne prend toute sa signification qu'en affrontant les appels de l'homme. Il suffit de penser à la lumière que reçoit chez Paul la contemplation du Mystère du Christ par le déploiement concret de l'Evangile dans le monde et la vie des églises. Si l'Esprit parle *par* l'Eglise, en lui donnant l'assurance du témoignage, il parle aussi *à* l'Eglise, en l'invitant à approfondir l'Evangile du Seigeur qui transforme l'homme à son image.

La finale de l'*Apocalypse* résume cette transcendance du Seigneur et de l'Esprit par rapport à l'Eglise : « L'Esprit et l'Epouse disent : Viens !... Oh ! oui, viens, Seigneur Jésus ! » (*Apoc.,* 22, 17.20). C'est dans l'Esprit que l'Eglise invoque son Seigneur et sa venue glorieuse. La présence de l'Esprit, qui habite déjà en elle, l'oriente vers la consommation d'un don qui sera pleinement manifesté quand le Seigneur soumettra le Royaume à son Père. Cette attente de l'Epouse tendue vers son Seigneur, à cause des arrhes qui sont le gage de la Promesse, manifeste qu'elle est portée et débordée par un Amour qui la dépasse.

Un exégète catholique n'a pas de peine à reconnaître sa foi dans celle de l'Eglise apostolique :

1. « Le Seigneur, c'est l'Esprit » signifie toujours à ses yeux, comme à ceux de Paul, que la Seigneurie de Jésus remplit le monde par la mission de l'Esprit. Dans la révélation de cette Seigneurie, le Corps du Christ qui est l'Eglise joue un rôle privilégié, celui du Peuple qui, conscient de sa faiblesse, témoigne de la force de l'Esprit. Mais l'Eglise sait qu'elle ne saurait s'identifier avec la Seigneurie de Jésus et l'action de l'Esprit. Cette mission déborde largement son service et l'Esprit reste libre de faire appel aux signes qu'il lui plaît de susciter. Par ailleurs le témoignage de l'Eglise est transitoire. Il concerne le temps de l'édification de l'Homme nouveau. Et l'Epouse elle-même aspire au jour où le Seigneur remettra la Royauté à Dieu le Père, quand l'Esprit vivifiant aura achevé de transfigurer l'homme.

2. Cette transcendance de l'Esprit par rapport à la mission de l'Eglise entraîne une seconde donnée : il est vrai que l'Esprit parle à la fois par l'Eglise et à l'Eglise. Il faudrait peut-être rectifier : l'Esprit parle *d'abord à l'Eglise* avant de s'adresser à l'homme par son ministère. Cela veut dire que l'Eglise demeure soumise à l'appel de l'Esprit lorsqu'elle annonce le témoignage que Dieu s'est donné par les Prophètes et par son Fils dans les Ecritures. Cela veut dire qu'elle doit rester docile à l'Esprit lorsqu'elle proclame la mort du Serviteur jusqu'à son retour en gloire par les signes de la Pâque. Cela

signifie que ni l'Ecriture, ni les Sacrements, ni l'institution ne doivent éteindre l'Esprit. Le service et le témoignage que l'Eglise rend à son Seigneur doivent sans cesse s'ajuster à l'impulsion de l'Esprit, qui est le salut du monde. C'est pourquoi la conversion et la réforme demeurent, en mentalité catholique, des signes de la venue de l'Esprit de Pentecôte dans l'Eglise du Christ.

II. — LA COMMUNION DE L'ESPRIT

Il faut donc admettre, par voie de conséquence, comme le professeur Reid, que la communion de l'Esprit ne s'identifie pas purement et simplement avec l'unité de l'Eglise.

Il est vrai que les textes pauliniens sur la « communion de l'Esprit » (*koinônia*) peuvent prêter à diverses interprétations. Elles oscillent entre l'idée d'une communion fraternelle entre chrétiens qui vient de l'Esprit et la participation au don de l'Esprit qui a pour résultat les liens fraternels vécus dans la communauté. Il semble que le sens général du terme « communion » dans le vocabulaire paulinien, comme d'ailleurs le contexte de *Phil.*, 2, 1-4 et d'*Eph.*, 4, 1-6, favorisent ceux qui les entendent d'une participation à une réalité mystérieuse qui dépasse la communauté et lui donne sa consistance. Autrement dit l'initiative d'Amour du Père, manifestée dans la Grâce de notre Seigneur Jésus-Christ, est participée par les croyants dans le don de l'Esprit. Et ce don diffuse dans la communauté elle-même l'Amour qui en est la source (cf. *2 Cor.*, 13, 13).

Cette exégèse confirmerait les données du Nouveau Testament sur la transcendance de la mission de l'Esprit par rapport à son influence dans l'Eglise.

Mais on peut essayer de saisir le lien entre la mission de l'Esprit et l'unité de l'Eglise sans s'appuyer exclusivement sur une exégèse incertaine de quelques textes pauliniens. Faisons appel à des traits plus généraux du comportement de l'Eglise apostolique.

Il faut certes maintenir avec le professeur Reid que l'Esprit peut susciter une diversité de réponses à des problèmes sem-

blables à l'intérieur de la même « communion », comme il éveille un foisonnement de charismes au service du même Corps. Revenons aux *Actes des Apôtres.* L'assemblée de Jérusalem, en approuvant la mission d'Antioche, c'est-à-dire l'admission des païens dans l'Eglise sur la base de la seule foi au Christ, sans leur imposer le joug de la Loi (*Actes,* 15, 9-11), a sauvé la « communion » des églises de Judée et de la gentilité et la « communion » du témoignage (cf. *Gal.,* 2, 7-10 ; *Actes,* 15, 24-26). Cependant elle ne s'est pas prononcé sur le rôle de la Loi pour les judéo-chrétiens. Et bientôt, à Antioche et dans les communautés de Syrie-Cilicie, semble-t-il, des problèmes se posent pour les convertis du judaïsme : peuvent-ils fréquenter les convertis du paganisme puisqu'un juif pieux doit éviter les contacts avec ceux qui ne pratiquent pas les règles de pureté prescrites par la Loi. Il semble que Jacques, avec le groupe des anciens de Jérusalem, ait voulu apporter une solution à ce problème d'unité en exigeant des pagano-chrétiens, non un retour aux observances de la Loi, mais un minimum indispensable de protection contre l'ambiance païenne[2]. Dans ce minimum exigé par la « lettre apostolique » (*Actes,* 15, 20. 28-29), figure l'abstinence des viandes sacrifiées aux idoles, vendues sur le marché et consommées dans les maisons particulières (« idolothytes »). Ce problème était crucial pour les pagano-chrétiens, puisqu'une grande partie de la viande consommée dans les cités païennes venait de sacrifices idolâtriques. Or cette décision prise par Jérusalem se réclame de l'Esprit : « L'Esprit-Saint et nous-mêmes avons décidé... ». L'Esprit qui témoignait par la bouche de Pierre et des Douze (5, 32) continue à s'exprimer par les décisions des responsables de l'église de Jérusalem.

2. On admet, avec un certain nombre d'exégètes réformés ou catholiques, que le chap. 15 des *Actes* fusionne deux problèmes et deux assemblées différentes : la première relative à la mission d'Antioche et la seconde qui vise à régler un problème de commensalité ou de rapports sociaux (cf. la note de la *Bible de Jérusalem* sur *Actes,* 15). On suppose également, mais avec moins de certitude, que l'incident d'Antioche (*Gal.,* 2, 11-14) est postérieur à la première assemblée et antérieur à la seconde.

Paul a dû affronter le même problème à Corinthe : il a été interrogé sur la conduite à tenir à propos des idolothytes par une lettre de la communauté (*1 Cor.,* 8, 1-11, 1). Et la solution qu'il propose est assez différente dans une église qui était pourtant mêlée, où les judéo-chrétiens côtoyaient les pagano-chrétiens. Elle est avant tout soucieuse de respecter et d'éduquer une conscience, celle des parfaits comme celle des faibles, dont la liberté est édifiée par l'amour. Pour recommander cette solution, Paul propose son propre exemple en imitation. Il s'agit donc d'un « conseil » de l'Apôtre (comme en 7, 25), mais nul doute que ce conseil ne soit, dans sa pensée, revêtu de l'autorité de l'Esprit (cf. 7, 40). Ne s'agit-il pas d'éclairer une conscience dont le guide est en définitive l'Esprit du Christ ?

Voici deux attitudes différentes en face du même problème et qui, toutes deux, se réclament de l'Esprit qui continue à inspirer les Apôtres et prophètes du Nouveau Testament. Cet exemple nous invite donc à demeurer circonspects lorsque nous sommes tentés de monopoliser l'influence de l'Esprit dans l'uniformité, non seulement des rites et des pratiques, mais des visions théologiques qui inspirent l'action de l'Eglise confrontée aux problèmes que lui pose la vie chrétienne dans le monde. L'Esprit peut souffler à travers des esprits différents et susciter des réponses provisoires, dont certaines seront dépassées comme la décision prise par Jacques et les anciens, alors que les principes pauliniens sur la conscience et la liberté du chrétien ne devraient cesser d'inspirer les décisions de l'Eglise.

Faut-il alors accepter le paradoxe proposé par le professeur Reid, à savoir que *l'unité de l'Esprit* demeure intacte alors que les différences aboutissent à des controverses et à des divisions et que les réponses des communautés sont incompatibles les unes avec les autres ?

Il ne semble pas qu'un pareil paradoxe puisse être maintenu, même en s'en tenant aux seuls textes du Nouveau Testament. Quelle que soit la diversité de visions de l'Eglise entre les écrivains qui ont recueilli la révélation chrétienne, ils manifestent une convergence indubitable en faisant de l'unité des

communautés et de l'Eglise universelle le signe de la « communion » mystérieuse à l'Esprit. En voici quelques traits.

La « règle de communauté », où Matthieu a rassemblé des paroles du Seigneur à l'usage des responsables de l'Eglise, reconnaît le primat de la miséricorde dans la recherche de la brebis égarée, le pardon des offenses et l'usage de la correction fraternelle. Mais elle assigne également à l'assemblée et à ses chefs le droit et le devoir de couper le membre par lequel le scandale arrive (18, 5-10). L'unité de l'Eglise est fondée sur l'accord des voix et des cœurs dans l'invocation du Nom de Jésus (18, 19-20), mais aussi dans la parole des témoins qui ont autorité pour avertir et finalement excommunier (18, 15-18). C'est affirmer que l'unité la plus mystique, celle qui existe entre le Seigneur et le plus petit dans le Royaume, ne peut se passer de structures juridiques, si imparfaites soient-elles dans leur exercice.

Il n'est point sans doute de vision plus « spirituelle » de l'Eglise que celle de Luc dans les *Actes,* puisque le Règne est identifié à la mission de l'Esprit et que ses témoins sont guidés et entraînés par des Pentecôtes qui jalonnent la marche de l'Evangile dans le monde. Il n'en reste pas moins que l'effusion de l'Esprit commence par le collège des Douze, au lendemain de sa reconstitution comme signe de l'Israël de Dieu. Et ce collège de témoins s'exprime par la bouche de Pierre : « Nous sommes témoins, nous et l'Esprit-Saint que Dieu donne à ceux qui lui obéissent » (5, 32 ; cf. 2, 32 ; 3, 15 ; 10, 40-42 ; 13, 31). Les témoins doivent eux-mêmes obéir à l'Esprit et aux événements qui le manifestent. Mais leur mentir, c'est mentir à l'Esprit-Saint (cf. 5, 3-9). On a l'impression que la communion des cœurs et des esprits dans la communauté de Jérusalem trouve l'un de ses pôles dans leur témoignage et leur enseignement (2, 42) et que l'unité des églises de Judée et des communautés fondées par les missionnaires hellénistes passe par leur autorité apostolique.

Dans la contemplation mystique du « disciple bien-aimé » lui-même, la communion ne se passe pas d'une expression visible. En son fond, l'unité des disciples a pour source et com-

me exemple l'unité du Père et du Fils : « Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé » (17, 21). Cette communion à l'Amour du Serviteur pour son Père et à son obéissance à l'œuvre du salut des hommes se révèle dans l'exemple de Pierre mettant son autorité au service de ses frères (13, 1-20 ; cf. 21, 15-17). Le troupeau vivant de l'Amour est le signe que le Fils attire à lui les enfants de Dieu dispersés dans le monde.

Nul plus que Paul ne témoigne, dans la conscience de sa liberté d'Apôtre, d'un attachement à cette unité visible. Il l'exprime à propos des églises locales comme de l'Eglise universelle. Quand il s'agit de sauvegarder l'unité des églises de la gentilité avec l'église-mère de Jérusalem, Paul, appelé pourtant au ministère de l'Evangile par révélation directe de la gloire du Seigneur, n'hésite pas à confronter son Evangile et son apostolat avec la tradition de Jérusalem « de peur de courir ou d'avoir couru pour rien » (*Gal.*, 2, 1-2). Le temps et la peine qu'il consacre à l'organisation de la collecte pour les pauvres de Judée montrent bien ce que représentait Jérusalem à ses yeux, au cœur de la communion des églises. Et c'est là que, spontanément, malgré les attaques venues de l'intérieur contre sa mission, il remonte avant d'ouvrir un nouveau champ apostolique dans la Méditerranée occidentale. Tant que Rome n'est pas devenue le centre du rayonnement de l'Evangile, comme le suggère peut-être déjà le livre des *Actes*[3], Jérusalem demeure la montagne où les Douze ont reçu, avec l'ordre du Seigneur, la puissance de l'Esprit.

Les appels à l'unité adressés aux communautés locales, soit à celle de Corinthe (*1 Cor.*), soit à celles de la province d'Asie (*Eph.*) sont encore plus symptomatiques de cette passion qui marque l'âme de l'Apôtre. Sans doute existe-t-il des diversités

---

3. Cette suggestion peut ressortir du départ de Pierre de Jérusalem « pour un autre lieu » (12, 17), du projet bien arrêté de Paul (19, 21) et de la finale (28, 17-31), où la proclamation du Règne et de la Seigneurie de Jésus se fait avec assurance au centre de l'univers païen.

de ministères et de dons, mais ils ne sauraient s'exercer que dans cette optique d'unité. Aux Corinthiens qui se prévalent de l'excellence de leurs pédagogues pour se dresser en factions rivales, Paul réplique qu'il y a bien entendu des fonctions différentes dans la construction du Temple de l'Esprit qu'est l'Eglise : celle de l'Apôtre est de poser le fondement, tandis que celle des pédagogues est de bâtir sur le fondement de l'Evangile. Mais les uns et les autres, ceux qui proclament l'Evangile en missionnaires et ceux qui veulent mener la foi des spirituels jusqu'à sa taille parfaite (nous dirions « adulte ») doivent se considérer comme « des coopérateurs de Dieu » sur le même chantier (*1 Cor.*, 3, 5-9). Celui qui bâtit doit donc tenir compte de celui qui a posé le fondement, car l'un et l'autre ne sont que des serviteurs qui n'ont d'autre ambition que de donner les Corinthiens au Christ (3, 21 ; 4, 7).

Il en va de même des charismes que l'Esprit suscite à l'intérieur de la communauté pour poursuivre le ministère du Seigneur Jésus. Ils ne peuvent vivre dans une rivalité, qui serait recherche de leur gloire et de leur intérêt propre, au détriment de leur fin, l'édification du Corps dans la charité. Ils ne peuvent avoir eux-mêmes d'autre règle que la Charité exigeant qu'ils servent le Corps dans l'acceptation de leur diversité et de leur complémentarité. Paul situe la solution de ce problème au niveau de la communion dans l'Amour et, en définitive, du don de l'Esprit (12, 4-11). Mais cette vision mystique n'exclut pas des règles pratiques : le service permet d'établir un discernement et un ordre (12, 27-31 ; 14, 2-19), d'une part ; l'autorité apostolique, d'autre part, peut intervenir pour donner des commandements dans le sens du bien de l'église (14, 37). Un ordre des charismes dans l'Amour du Corps est un signe, « car Dieu n'est pas un Dieu de désordre, mais de paix » (14, 32).

Affrontant le même problème dans des églises où les charismes semblent se muer en ministères plus stables, l'Apôtre reprend cette vue sur un horizon encore plus large qui paraît envelopper la construction de l'Eglise dans le monde. L'Eglise et les ministères dérivent de l'unité : un seul Dieu et Père, un seul Seigneur, un seul Esprit. Cette unité s'exprime

dans un seul Corps, qui, par une seule foi et un seul baptême, adhère à son Seigneur et dans une unique espérance s'oriente vers sa fin. Nous sommes au plan du Mystère où la Tête remplit son Corps par l'énergie de l'Esprit. Mais cette unité mystique ne se passe pas d'une unité visible des ministères dans le service de la vérité et de la charité. Ces ministères ont eux-mêmes une source mystique : en montant au ciel en Seigneur, le Christ donne à l'Eglise, par l'Esprit, les « grâces » (c'est-à-dire les fonctions) dont elle ne peut se passer. Entre ces ministres, qui construisent le Corps du Christ jusqu'à sa taille parfaite, doit s'établir le lien de la paix, comme entre les membres eux-mêmes (*Eph.*, 4, 1-16). Au moment où l'Eglise est déjà menacée par des divisions qui risquent de se muer en séparations, Paul affirme nettement que de se résigner à une telle situation est en contradiction avec l'unité dans la connaissance du Fils et l'amour des membres qui caractérise l'Homme nouveau.

Nous voici assez éloignés d'une communion qui admettrait non seulement des réponses différentes, mais incompatibles et d'une désunion qui préserverait l'unité de l'Esprit. L'Eglise apostolique livre à l'exégète une double donnée :

1. La richesse de la grâce du Christ et la liberté du don de l'Esprit se manifestent dans la diversité des charismes et des ministères qui prolongent la mission du Serviteur. Cette liberté de l'Esprit impose à l'Eglise de reconnaître la multiplicité des vocations et le pluralisme des ministères répondant aux besoins du Corps. Discerner l'action de l'Esprit dans cette richesse des appels et des grâces, c'est encore pour elle se soumettre à son Seigneur qui est Esprit.

2. Toutefois cette richesse, sous peine de se désintégrer, exige un pôle unificateur. Sans doute ce pôle est-il d'abord la confession de foi baptismale prononcée par ceux qui croient, sous la motion de l'Esprit : « Il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui tout vient et pour qui nous sommes faits, et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui tout existe et par qui nous sommes » (*1 Cor.*, 8, 6). Sans doute le centre de la communion est-il la table du Seigneur où, le premier jour de la semaine, chaque église se rassemble dans la ferveur de l'Esprit

pour exprimer son espérance : « Seigneur Jésus, viens ! ». Mais la foi ne saurait tenir ferme dans l'unité sans le ministère des apôtres, des prophètes, des évangélistes et des docteurs. Et l'amour des frères a besoin d'être stimulé et réchauffé par les pasteurs ou ceux qui ont la responsabilité des services de charité. A leur tour ces ministères exigent d'être organisés et concertés pour le service du Corps. Et l'Eglise de Jésus-Christ qui est à Corinthe ne saurait être étrangère à celles qui proclament la même foi et vivent le même amour en Macédoine ou en Asie. Quand il s'agit d'organiser les ministères au plan local, les délégués itinérants de l'Apôtre ou les anciens institués par lui jouent le rôle de pôle d'unité. Sur le plan universel, Paul se réfère à la tradition et à l'apostolat de l'Eglise de Jérusalem, dont Céphas demeure le témoin majeur (*Gal.*, 1, 18 et 2, 8). La communion de l'Esprit, pour demeurer une expérience de la richesse multiple de la grâce du Seigneur, exige le signe de l'unité des ministères autour d'un centre visible. Et ce pôle doit donner ce signe dans l'amour du Serviteur qui affermit ses frères avec douceur et humilité.

Dans un temps où l'Esprit n'a pas triomphé complètement de la chair, il est inévitable que ces ministères opposent des obstacles à la communion de l'Esprit. Pierre lui-même n'épousait pas toujours les vues de Dieu, encore qu'il ait accueilli la révélation du Père. Ce fut vrai sur le chemin de Jérusalem et ce le fut encore plus tard à Antioche. Malgré cette faiblesse de la chair dans le serviteur de l'Evangile, l'Eglise des Apôtres ne renonce pas à ce signe de l'unité au profit d'un paradoxe qui consentirait à reconnaître le fruit de l'Esprit dans la désunion elle-même !

CONCLUSION

De l'Eglise des Apôtres à celle d'aujourd'hui

Avec ces éléments scripturaires, nous pouvons tenter d'aborder à notre tour le problème posé par le professeur Reid: *l'action du Saint-Esprit dans le mouvement œcuménique,* sans préjuger de la nécessité d'une théologie plus élaborée du rapport entre la mission de l'Esprit et la mission de l'Eglise.

1. Dans ces perspectives, le catholique n'a aucune peine à reconnaître que l'Esprit parle *à* et *par* des églises qui demeurent fidèles à la confession trinitaire, à la table de l'Amour et, d'une manière ou d'une autre, à la nécessité d'un ministère pour la croissance du Corps dans l'intelligence du Mystère du Christ et le témoignage de l'amour universel. Il ne saurait être question d'entrer ici dans des nuances au sujet de la conception du ministère et, en particulier, de sa relation au collège apostolique.

Là où existe ces signes de la communion de l'Esprit et de la reconnaissance de la Seigneurie de Jésus, l'Eglise de Rome ne saurait comprendre sa vocation comme un *problème missionnaire* de retour des brebis au troupeau du Christ, afin de participer à l'Esprit qui ne serait donné qu'à elle-même. Un catholique sait combien cette vue, même si elle a pu dominer au niveau de préjugés de masses et de moments, caricature en fait la conscience de son Eglise. Il y va de l'humilité que l'Eglise doit garder devant le Mystère qu'elle vit et dont elle témoigne : la Seigneurie universelle de Jésus, qui se sert de son ministère, mais en même temps le déborde.

2. La mission de l'Esprit dépasse *l'œcuménisme chrétien* lui-même. Et nous risquons à trop l'enserrer dans cette problématique d'oublier que l'« Esprit souffle où il veut » pour faire naître une humanité nouvelle. Si opaque que soit le cœur de l'homme à la lumière de sa vérité, l'Esprit parle *à* cet homme et *par* cet homme à l'Eglise. Par les espoirs de l'homme et par sa misère, l'Eglise est appelée à se hisser au niveau de sa vocation et aux exigences de manifester cette vocation par le signe de l'unité. Cet appel, le catholique n'a aucune peine à le percevoir dans le mouvement œcuménique dès ses premiers pas, tant il sent lui-même que l'Evangile de la paix doit être accompagné par le signe de l'unité.

Peut-être est-ce la grâce de notre temps que de nous mettre devant cette urgence sans sacrifier aucune des exigences de la « communion de l'Esprit », ni la diversité des ministères, ni leur liberté, ni leur organisation au service de Dieu et pour la vie du monde.

Yves-Bernard TRÉMEL, o.p.

NOTE SUR LE « FILIOQUISME »

« C'est un des phénomènes curieux de l'histoire de l'Eglise que l'Eglise d'Occident, qui avait officiellement soutenu l'addition de la clause *filioque* à la Confession de Nicée-Constantinople, ait en fait eu tendance à l'ignorer, tandis que l'Eglise d'Orient, qui l'avait expressément rejetée, a eu tendance à appuyer sur ce que cette clause était censée protéger, sans jamais adhérer, bien entendu, à l'affirmation formelle que le Saint-Esprit procède du Fils aussi bien que du Père ».

Peut-être tous les théologiens d'Occident et d'Orient ne signeraient-ils pas cette déclaration du professeur presbytérien écossais Thomas F. Torrance[1]. Peu importe, et notre propos n'est pas d'entrer ici dans les dédales d'une discussion théologique particulièrement abstruse qui a donné lieu à de nombreuses et solides publications[2]. Nous ne citons le professeur Torrance — qui ajoute un peu plus loin : «Il n'est peut-être pas tellement important aujourd'hui que l'affirmation formelle selon laquelle le Saint-Esprit procède du Fils comme du Père soit adoptée ou non; ce qui importe est de savoir si la théologie œcumé-

---

1. Au début de son travail « La portée de la doctrine du Saint-Esprit pour la théologie œcuménique » paru dans *Verbum Caro*, XVII (1963), p. 166-176.

2. Rappelons en particulier le très intéressant numéro spécial de *Russie et Chrétienté* (juillet-décembre 1950) publiant les Actes d'une rencontre amicale entre théologiens orthodoxes et catholiques.

nique est vraiment prête à maintenir l'*homoousion* à la fois du Fils et du Saint-Esprit » — que pour donner un certain caractère relatif à des débats qui, aux yeux de quelques théologiens, paraissent prendre une importance hors de proportion avec la réalité.

Dans ce cahier consacré à l'Esprit et aux Eglises nous ne pouvions manquer cependant de faire au moins une rapide incursion dans ce chapitre de la théologie de controverse ou plutôt de donner l'occasion à certains théologiens orthodoxes de s'exprimer à ce sujet. Après les avoir écoutés fraternellement, nous ne donnerons pas une « réponse catholique » : on pourra se reporter aux publications mentionnées plus haut. Plus modestement nous proposerons quelques très brèves remarques.

Des cours de perfectionnement offerts aux pasteurs de Genève, en janvier 1963, ont été récemment publiés sous forme d'un petit volume : *Le Saint-Esprit*[3]. Parmi les six études, l'une est l'œuvre d'un théologien orthodoxe, le professeur Nikos Nissiotis, directeur associé de l'Institut œcuménique de Bossey. C'est à lui que nous emprunterons tout d'abord quelques réflexions. Ayant affirmé que la pneumatologie ne concerne pas un dogme à part mais constitue le cœur même de la théologie chrétienne, l'auteur développe sa pensée en quatre étapes : il situe d'abord le Saint-Esprit dans la théologie trinitaire, puis présente une ecclésiologie pneumatologique avant d'en venir à un examen du rôle du Saint-Esprit dans le culte et aux incidences de la pneumatologie sur l'anthropologie orthodoxe. Laissant de côté les deux dernières parties — non parce qu'elles manqueraient d'intérêt mais parce qu'elles concernent moins immédiatement notre propos ici-même — nous résumerons l'essentiel des deux premières, en retenant très spécialement les passages où l'auteur tente de situer la position orientale par rapport à celle de l'Occident catholique ou protestant :

3. Ed. Labor et Fides, Genève, 1963, 148 p.

« Le Dieu chrétien est personnel ; il n'est pas une personne mais la pluralité d'un mouvement réciproque, causé et animé par son essence mystérieuse qui est l'amour. Selon le texte biblique, le Saint-Esprit, en tant que Paraclet, est constamment présent au sein de la Trinité opérant la relation dans un mouvement de communion personnelle avec le Père et le Fils (...). Le qualificatif « personnel » indique un mouvement vers un autre être, motivé par l'amour et caractérisé par la possibilité qu'a l'autre de répondre de la même façon. La volonté du Dieu personnel est un appel personnel à établir une communion réciproque (...). Le Fils et l'Esprit procèdent de l'essence du Père dans un mouvement inséparablement lié avec et en lui, comme ses deux mains dirait Grégoire de Nysse. Le caractère « personnel » de chacune des personnes donne sa force intérieure au mouvement réciproque. Le propre du Père est la « non-naissance » ; le propre du Fils, c'est la naissance dans l'éternité, d'où la naissance dans le temps et l'incarnation ; et le propre du Saint-Esprit, c'est le fait de procéder éternellement du Père, d'où la mission dans l'histoire par le Fils. Les paroles du Christ dans la Bible établissent clairement cette distinction délicate : « Quand viendra le Paraclet, que je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père »... (Jean 15, 26).

La distinction entre le fait de procéder du Père générateur en l'éternité et celui d'accomplir la mission dans le temps par le Fils est d'une importance capitale. Car cette distinction nous interdit de subordonner l'Esprit au Fils. La mission montre précisément que la venue du Paraclet est le point culminant de l'histoire, car c'est, au jour de la Pentecôte, le moment où l'œuvre du Christ s'accomplit dans le temps et pour l'homme ; la deuxième partie du même verset de saint Jean (« il me rendra témoignage ») montre comment se réalise la communion énergétique opérée par l'Esprit entre le Dieu trinitaire et l'Eglise apostolique. Le verset 27 affirme ensuite : « Et

vous aussi, vous témoignerez parce que vous êtes avec moi depuis le commencement » (...). *L'Esprit est la présence permanente dans l'Eglise des énergies incréées de la grâce trinitaire.*

Le Saint-Esprit établissant ainsi la pleine communion entre les Personnes divines et l'Eglise est donc un principe d'unicité, d'unification. Son opération n'est pas celle d'un simple ordonnateur ou organisateur, mais d'un régénérateur et, comme tel, d'un Consolateur. Son œuvre est celle d'un Sauveur. La transfusion des énergies divines par les charismes du Saint-Esprit, comme nous le voyons dans la Bible, montre comment il opère son œuvre unificatrice entre le Dieu trinitaire et l'homme, en actualisant l'incarnation en l'homme. Puis son œuvre unificatrice se poursuit entre les hommes en les unissant dans le corps du Christ et en les recréant comme nouvelles créatures (Gal., 3, 5 ; Col., 2, 12) (...).

Nous pouvons dire que dans la Sainte-Trinité, l'union n'est ni statique, ni simplement fonctionnelle ; elle est hypostatique, c'est-à-dire qu'elle conserve à chacune des personnes ses caractères uniques dans une union sans confusion, et elle communique ces caractères aux hommes afin d'établir la communion par le Saint-Esprit, dans la grâce du Fils et l'amour de Dieu-Père.

Au point de vue pneumatologique, l'idée de l'union hypostatique exclut toute espèce de monisme centré sur l'une des personnes (que ce soit patromonisme ou christomonisme). Elle ne permet au sein de la Trinité divine aucune analogie ontologique empruntée à des systèmes philosophiques. Il y a dans la Trinité une sorte de communication ontologique incompréhensible aux hommes résultant de la consubstantialité divine des trois personnes, « *Je suis ce que je suis* » ; *mais le Saint-Esprit nous révèle et nous communique les caractères des hypostases divines. Une communion hypostatique se manifeste en nous en tant qu'union existentielle. Le sens profond de l'union hypostatique est vécu dans l'Eglise par le Saint-Esprit.*

L'Orthodoxie n'acceptera jamais le système scolastique de la grâce créée en tant que « surnaturel créé » qui risque d'avoir pour conséquence un ontologisme objectif sacré affectant tous les domaines de l'ecclésiologie, de la sotériologie et de l'anthropologie, et d'entraîner d'autres déviations, par analogie uniquement christologique, et par conséquent d'ordre logique (justitia originalis, *théologie naturelle, purgatoire, surcroît de la grâce déposé dans l'Eglise, etc.). C'est le danger d'un ontologisme appliqué à la Trinité par analogie christomoniste sans pneumatologie ecclésiologique. Or, cette pneumatologie ne permet aucune objectivation pure de la Trinité et aucune analyse de l'essence ou de la substance divine selon des catégories rationnelles. Une vraie pneumatologie est celle qui décrit et commente la vie dans la liberté de l'Esprit et dans la communion concrète de l'Eglise historique dont l'essence n'est pas en elle-même ni en ses institutions. L'Eglise, Corps mystique du Christ, est un* typos, *une « icône » de l'union hypostatique ; tout ce qu'elle possède de statique et d'ontologique devient, par l'énergie vivifiante du Saint-Esprit, existentiel et dynamique* (...).

L'ecclésiologie doit se garder de toute espèce de division dans la Trinité ; elle doit se garder d'isoler l'aspect christologique en le considérant supérieur à l'aspect pneumatologique. Mais il ne faut pas non plus éliminer l'aspect christologique et isoler alors l'aspect pneumatologique de Pentecôte, ce qui conduit à une ecclésiologie spiritualiste, sectaire, fondée sur un mouvement affectif (...).

L'aspect pneumatologique de l'ecclésiologie incarne à nouveau en nous l'œuvre du Christ. Cette distinction la rend vivante en nous en l'« enhypostasiant ». Le Christ de l'incarnation, de la croix et de la résurrection s'est révélé dans l'histoire, pour y demeurer par ses dons et par l'œuvre de l'Esprit saint. L'œuvre du Saint-Esprit ouvre l'ère d'une présence trinitaire immédiate dans l'histoire, en

fonction de la rédemption accomplie en Christ. Au point de vue ecclésiologique et historique, cette présence est l'élément neuf, suprême et culminant de la révélation trinitaire. En effet dès la Pentecôte, l'Eglise est fondée dans le temps, les dons sont communicables et la Parole, le Verbe incarné, devient la parole prêchée et parole de l'Eucharistie transmise par une bouche humaine et par des éléments matériels. Le Verbe devient langues de flammes qui demeurent sur les têtes des Apôtres et dans l'Eglise à jamais, conduisant ainsi l'Eglise apostolique à la vérité du Christ. L'espérance apostolique s'accomplit et la peur dans le silence se transforme en proclamation de l'Evangile. Le Peuple élu de Dieu devient maintenant son Corps, sa koinonia des saints. La chair du Fils de l'Homme se revêt maintenant de la gloire céleste et devient omniprésente par l'Esprit. On ne peut ni confondre ni séparer l'événement salutaire en Christ et la Pentecôte. Ils s'appartiennent mutuellement, ils sont les deux mains de l'amour du Père, mais ils opèrent deux œuvres également capitales, nécessaires et, de ce fait, distinctes.

Il faut donc en conclure que la Pentecôte, ou l'aspect pneumatologique de l'Eglise, n'est pas un événement secondaire par rapport au salut accordé aux hommes par la rédemption en Christ — mais qu'elle parachève ce salut en l'homme, le constitue et l'ordonne en tant qu'événement historique. C'est l'acte final nécessaire de l'œuvre unique du Christ, maintenant accomplie et communicable aux hommes par l'Eglise et dans l'histoire. D'autre part, la Pentecôte n'est pas un événement isolé, séparé des événements de la révélation qui l'ont précédée. La Pentecôte est le telos, la fin et le but suprême de la révélation en Christ. En même temps, elle est le commencement de l'ère nouvelle, celle de l'immédiateté et de la présence permanente de cette révélation dans l'histoire. La Pentecôte ne marque pas l'inauguration d'une religion de l'Esprit, mais l'établissement dans le temps et dans l'espace de tous les dons de l'incarnation ; le salut du Christ est donné par

l'Esprit à son Corps qui est l'Eglise apostolique. Dans son aspect pneumatologique, l'Eglise n'est donc pas une assemblée fortuite recevant de l'Esprit une inspiration momentanée ; elle n'est pas une réalité céleste et spirituelle ou une espérance eschatologique ; elle est une réalité vécue et visible, structurée et historique. Le grand événement, c'est que la pneumatologie nous fait don de l'invisible et du spirituel par le moyen du visible et du matériel, maintenant et dans le monde.

Pour combattre l'erreur de la subordination de l'Esprit au Fils et de l'ontologisme sacré qui crée une hiérarchie selon une analogie uniquement christologique, il serait faux de tomber dans un spiritualisme subjectif, où l'Esprit devient un agent individuel opérant le salut en chaque homme séparément. En effet, on ne ferait alors que transposer le christomonisme romain en lui donnant une autre forme, celle d'un spiritualisme subjectif. Le dogme du filioque *persiste dans le second cas, car l'Esprit en tant qu'agent subjectif est inférieur à l'événement du salut en Christ, qui est simplement actualisé « en moi ». Ainsi à l'ontologisme filioquiste correspond un existentialisme individualiste que j'appellerais «subjectivisme filioquiste», qui tend à émanciper la Parole de Dieu de toute forme sacrée et à donner à l'institution une forme purement humaine. On parvient à un ontologisme ecclésiastique fondé sur une analogie christomoniste partielle directement adaptée à la structure de l'Eglise, et dont toute pneumatologie ecclésiologique est absente. Tout en s'opposant à cette déviation grave de la théologie romaine et en cherchant l'Esprit à nouveau, la Réforme maintient le* filioque *et ainsi elle risque de vider la pneumatologie de son contenu christologique sacerdotal qui en est le cœur* (...).

Il est évident que la théologie trinitaire telle que nous venons de l'exposer brièvement a des conséquences immédiates pour l'interprétation du sacerdoce. Le but principal de la pneumatologie orthodoxe est de maintenir l'équilibre

entre le caractère corporatif et le caractère personnel du sacerdoce et d'exclure toute déviation soit vers une hiérarchie « mise à part », séparée du reste des fidèles, soit vers la négation totale du sacerdoce personnel. L'apostolicité de l'Eglise ne se transmet directement par les Apôtres ni à un siège épiscopal ni à la foi de la communauté. Si la première attitude localise cette apostolicité et l'individualise, la seconde en fait une abstraction, alors qu'il s'agit d'un donné immédiat qui a sa valeur dans sa matérialité et sa forme historique. L'apostolicité est à l'origine un don personnel aux douze Apôtres, personnes distinctes, élues par le Christ. Mais, d'une façon symbolique, les Douze représentent la totalité de l'Eglise. Le Saint-Esprit transmet cette apostolicité au Corps de l'Eglise ; mais comme il s'agit d'un don personnel, *à l'image de la Trinité, il se manifeste à travers des personnes qui sont des porteurs de ce don d'une façon personnelle. A l'image de la Trinité, le sacerdoce est une œuvre pour tous, mais distincte, et comportant une fonction particulière afin de maintenir l'unité du corps et la communion.*

Le caractère personnel exige l'existence des personnes, mais ces dernières forment et expriment ensemble l'unité du Corps. Dans l'ecclésiologie pneumatologique, l'apostolicité est donnée au Corps entier du Christ, à tous ses membres appelés à être prêtres en tant que laos *de Dieu, consacré par l'élection divine. Mais cette apostolicité s'exprime par la collégialité de tous les évêques et le sacerdoce personnel de l'Eglise Une et universelle. Ainsi l'universalité de l'Eglise n'implique ni centre juridique, ni — à l'opposé — une autorité d'ordre charismatique purement abstraite ; elle est le résultat de quelque chose de beaucoup plus profond : de la catholicité qualitative, selon laquelle, par le moyen du Baptême, de l'Eucharistie, de la Parole de Dieu, la vérité pleine a été transmise par le Paraclet à chaque Eglise locale. Voilà la vérité qu'exprime le caractère personnel de la communion de l'Esprit, où l'élément corporatif et général se maintient et s'ex-*

prime par les personnes élues par la communauté et dans la puissance de l'Esprit de la Pentecôte »[4].

Des réflexions assez similaires se trouvent sous d'autres plumes orthodoxes. Nous en donnerons deux exemples.

M. Paul Evdokimov, dans un beau livre consacré à *L'Orthodoxie,* reconnaît que la formule du *filioque* a pu constituer, temporairement, un argument utile contre les ariens qui contestaient la divinité du Christ, mais il ajoute aussitôt que l'argument est allé trop loin et a faussé la conception dogmatiquement correcte :

« *Le* Filioque, *estime-t-il, déplace le principe de l'unité de l'hypostase du Père vers la nature, il amoindrit la monarchie du Père et rompt l'équilibre trinitaire, l'égalité parfaite des trois Personnes. En effet il fait éclater la Monade trine en deux diades : « Père-Fils » et «Père, Fils-Esprit » et diminue l'Esprit au profit du Fils, car il est seul à n'avoir rien de commun avec une autre Personne. L'Esprit procédant des deux : Père-Fils, considérés comme un seul principe, transforme les deux Personnes en une impersonnelle déité-substance matrice. La réduction des Personnes à la relation d'opposition fait voir dans le Fils la Deitas diminuée de la faculté d'engendrer (le Père la possédant seul), et dans l'Esprit cette part de* Deitas *diminuée encore de la vertu spirative (seuls Père-Fils la possédant en commun). On comprend si bien Duns Scot se demandant comment l'Esprit de Vie pouvait être « une Personne stérile ». C'est le résultat de la substitution, à la relation positive de la communion, de celle négative d'opposition »*[5].

De son côté le professeur Olivier Clément a proposé à maintes reprises des réflexions sur ce thème. Il souligne volontiers l'équilibre que maintiendrait l'Orthodoxie entre

4. *Op. cit.,* p. 87-95.

5. *L'Orthodoxie,* Ed. Delachaux et Niestlé, 1959, p. 137-138.

aspect sacramentel et aspect charismatique de l'Eglise et qui serait dû à l'équilibre de la théologie trinitaire. Par contre, « *le* filioquisme, *qui fait partager par le Fils le privilège « fontal » propre à la seule personne du Père, mettant l'Esprit, quant à son existence hypostatique même, dans la dépendance du Fils, a sans doute contribué à majorer l'aspect institutionnel et autoritaire de l'Eglise romaine. Au contraire, dans la théologie trinitaire de l'Orthodoxie, procession et génération se conditionnent mutuellement (...), le Père restant la source unique des Personnes. C'est pourquoi se conditionnent aussi, dans une réciprocité de service, le sacrement et l'inspiration, l'institution et l'événement, l'économie du Fils et celle de l'Esprit. « Là où est l'Esprit de Dieu, là est la liberté »*[6].

Ailleurs encore, M. Clément met en relief le rapport de « mutuel service », de « réciprocité » qui existe entre l'économie du Fils et celle de l'Esprit : « *C'est, écrit-il, le reflet terrestre du mystère trinitaire, partiellement défiguré en Occident, par le* filioquisme. *Le Père est la source unique de la divinité et l'Esprit ne peut avoir sa cause dans l'hypostase du Fils sous peine de détruire cette « monarchie » du Père, de confondre unité et diversité. Mais la génération de l'un et la procession de l'autre sont impensables l'une sans l'autre car, dans la Trinité, il est impossible d'isoler une diade, l'opposition, cette structure de notre raison déchue, étant toujours dépassée dans le mystère du Troisième. Ainsi une simultanéité ontologique existe entre la génération et la procession. Le Fils est engendré « en même temps » que l'Esprit procède. L'Esprit procède « en même temps » que le Fils est engendré. Telle est la source éternelle de la réciprocité qui unit dans l'économie le Fils et l'Esprit, « ces deux mains du Père », comme dit saint Irénée. Nous venons de le voir, l'Esprit porte témoignage du Fils, et son action s'ordonne à l'ac-*

---

6. *L'Eglise orthodoxe,* Presses universitaires de France, 1961, p. 50.

tion rédemptrice qu'il actualise. Mais en rester là serait faire de l'Esprit une fonction du Christ, donc lui enlever ce caractère hypostatique si nettement souligné par Jésus lui-même lorsqu'il parle de « l'autre consolateur ». Le temps de l'Eglise serait alors une comédie que Dieu se jouerait à lui-même, le Christ s'imposant aux personnes humaines (à certaines du moins), pour les engloutir dans son unité. L'homme, dans cette conception, n'a que faire, et l'histoire non plus. C'est que l'économie du Saint-Esprit n'est pas seulement moyen, mais fin : le Christ est venu pour l'Esprit, pour permettre la descente plénière de l'Esprit, pour façonner le réceptacle de la Pentecôte. *Dans ce sens, c'est l'économie du Christ qui s'ordonne à celle de l'Esprit, l'Eglise n'est le Corps du Christ que pour être le lieu de la sanctification, de la « pneumatisation », de la « déification » des personnes humaines, de chaque personne humaine »*[7].

« Répondre » à ces affirmations n'est, nous l'avons annoncé, nullement notre intention. Plus modestement nous proposerons quelques remarques en marge de ces textes d'amis orthodoxes, et en particulier des pages de M. Nissiotis.

Disons d'abord que nous accueillons avec sérieux les critiques qui sont faites au catholicisme. Nous ne les croyons pas dénuées de fondement. On peut se demander toutefois si elles ne concernent pas plutôt des silences de l'enseignement courant catholique que des affirmations qui seraient fausses. Il est possible qu'une certaine théologie catholique (un certain aspect de l'augustinisme) soit atteinte par ces remarques, mais il y a place dans le catholicisme pour d'autres formes de réflexion théologique. Réduire la foi catholique et la foi orthodoxe, chacune, à

7. *Transfigurer le temps*, Ed. Delachaux et Niestlé, 1959, p. 131-133.

une position théologique, c'est les mutiler l'une et l'autre. Ce qui nous apparaît, au contraire, à lire M. Nissiotis — et une fois surmontée la gêne provoquée par les confusions qu'il fait en interprétant la théologie catholique la plus courante — c'est la nécessité d'une complémentarité des théologies. L'ecclésiologie orthodoxe et l'ecclésiologie catholique ne risquent-elles pas de succomber l'une et l'autre à une sorte de réduction sur l'une des Personnes divines — le Fils ou l'Esprit ? Et ne conviendrait-il pas de les ouvrir l'une et l'autre à une synthèse plus haute ?

C'est dire qu'il ne nous apparaît pas évident que la critique de notre comportement et de certains aspects de notre théologie — critique que nous accueillons loyalement et humblement — s'enracine réellement dans le « filioquisme », comme on nous l'affirme. Nous ne voyons vraiment pas comment le « christomonisme » catholique a réellement pour fondement l'« ontologisme » de la procession de l'Esprit à partir du Père et du Fils. Il nous semble que pour l'affirmer il faut attribuer, à tort, au *Logos,* au sein de la Trinité, ce qui ne peut être dit en toute rectitude que du Christ incarné. S'il existe, en ecclésiologie catholique, une certaine polarisation sur la deuxième personne de la Trinité, c'est l'Incarnation qui en est la cause: cette polarisation ou prééminence ne concerne pas en Dieu la deuxième personne en tant que deuxième personne, le *Logos* en tant que *Logos.* Et le catholicisme maintient bien la transcendance de l'Esprit par rapport au Christ incarné. Bref, nous voyons mal le lien du *filioque* avec les remarques critiques qui nous sont proposées.

Dire par ailleurs que l'Eglise est l'icône ou le type de la Trinité nous paraît à la fois beau et inquiétant : si l'on veut désigner seulement par là le fondement divin de la communauté chrétienne, tout chrétien sera d'accord, mais ne risque-t-on pas d'aller plus loin et de faire de l'Eglise-institution l'épiphanie terrestre de la Trinité ? Ce qui aboutirait à interdire toute relativisation possible du deve-

nir historique de l'Eglise. Tout en elle serait absolu. En réalité ce n'est pas l'Eglise-institution qui, chez les Pères, exprime la vie trinitaire, c'est l'union des chrétiens dans la charité.

L'Eglise est liée au Christ comme à quelqu'un qui a été dans l'histoire. Dieu s'est fait en quelque sorte histoire et c'est ce qui relativise la situation de l'Eglise dans le monde. C'est d'ailleurs pourquoi l'Esprit n'est pas lié à la seule institution ecclésiale, qui est seulement son témoin explicite, mais joue à travers tous les mouvements de l'histoire. Ce qui permet de rejoindre le vieil adage classique : le salut peut se réaliser en dehors de l'Eglise visible en tant qu'institution et l'Esprit n'est pas lié, quant à sa grâce, aux gestes sacramentels.

C'est précisément, nous semble-t-il, parce que l'Eglise est en marche, parce qu'elle est une réalité d'ordre historique, parce qu'elle est en tension vers la Trinité, qu'elle peut assumer réellement le rapport entre le Christ et l'Esprit : il y a là une dualité, une double polarité — nous le disions — qui tient précisément au fait que l'Eglise n'est pas encore la parfaite icône de la Trinité.

Et c'est pour ces raisons que, nous le croyons fermement, théologies orientales et théologies occidentales de la Trinité et de l'Eglise ont le devoir de surmonter leurs apparentes irréductibilités pour parvenir à une synthèse plus riche et plus conforme à la totalité du donné évangélique.

Il faudra bien que *Lumière et Vie* revienne un jour, de façon moins rapide qu'ici, sur ces questions importantes.

LE SAINT-ESPRIT

L'inconnu au delà du Verbe

En Jésus-Christ nous possédons une connaissance de Dieu : le Verbe éternel exprime le Père éternel. Non pas affaibli comme un second Dieu à la manière des ariens, mais « consubstantiel », « lumière de lumière », selon l'interprétation de l'Eglise. Or expression n'est pas répétition, comme un concept dans l'esprit reflète une chose qui a existence en soi. Aussi le Verbe n'est-il pas un « inventaire » qui détecterait la profondeur de Dieu le Père. Car il est le résultat d'une « génération », et c'est le Père qui *est* cette génération. Il n'est pas un Dieu en deçà du Verbe ou supérieur à lui, se reposant en lui, qui, un jour, prit la décision de se reproduire. Il est, au plus profond de son être, source sans fond qui se définit en se donnant. Non pas selon l'ordre de la nature, avant qu'elle devienne esprit et liberté (dans le Fils), mais, depuis toujours, comme esprit se possédant éternellement. C'est pourquoi on ne peut désigner cette origine sans origine que par le mot « amour ». Si, par contre, le Fils est le Verbe engendré dans l'amour, il ne peut exprimer l'essence du Père qu'en révélant, dans la totalité de sa personne, l'amour qui s'écoule sans avoir d'origine. Jésus qui, par tout son être, son activité et ses paroles nous dit que le Père nous aime, Jésus qui résume tout son être dans ce seul mot, montre par son humanité ce qui est le propre du Verbe éternel : un amour absolu et sans limites pour le Père, qui est, en même temps, parce qu'il n'est pas le Père, l'expression de cet amour du Père (existant lui-même com-

me personne) pour chaque auditeur éventuel ou réel. Le Père peut seulement s'exprimer en engendrant, mais cette action s'adresse à un « toi » : un processus qui ne possède qu'un seul écho dans l'acte divin qui crée le monde, un écho beaucoup plus faible encore dans les générations de la nature, un processus qui est, dans l'inaccessible et brûlant noyau de l'être, la génération de Dieu lui-même : car l'essence de Dieu n'est pas en dehors de ce processus de l'acte générateur et de l'être engendré. Mais le Fils, engendré, ne peut se comprendre comme le « toi » pensé, aimé et glorifié que par rapport à son origine. Le Fils ne peut se retourner vers le Père qu'en se comprenant et se montrant comme pure glorification du Père qui aime. Cet indicible mystère de l'être est celui qui est énoncé et dicible dans l'incarnation. Il a pris « voix, image, forme et sens » (*phônè, eidos, logos*) par l'être, l'action, les paroles et les souffrances du Christ (*Jean*, 5, 37-38), et il a ainsi été éclairé et, par delà toute limite, ont été mis en route toute contemplation de formes, tous concepts, toute parole. Et pourtant, cette mise en route se figerait, la parole vivante deviendrait « la lettre qui tue » et le dialogue éternel deviendrait une dialectique froide et morte, si, le mystère encore surélévant, une troisième sphère n'avait pas été ouverte qui nous rend muets définitivement — et qui libère et justifie définitivement notre langage.

L'amour, dans lequel Dieu comme géniteur est Père, comme étant engendré est Fils et Verbe, se comprend comme dans la conjonction des deux. Il n'y a pas deux amours. Mais cet amour unifiant a deux côtés qui résonnent dans l'écho (*vestigium*) lointain des relations humaines. Un père et un fils s'aiment l'un l'autre dans l'unité de leur nature humaine et dans leur incompréhensible continuité de chair et de sang, mais un homme et une femme s'aiment également en sorte que de leur continuité dans la chair et dans le sang naît l'incompréhensible miracle de leur enfant. Il représente, devant eux et devant tout le monde, la preuve de chair et d'esprit de leur union

(passée, mais en même temps présente), portant les traits de ces deux êtres qui sont entrés dans une troisième unité nouvelle et inséparable. Dieu est, comme l'unité du Père et du Fils, un esprit un ; autrement dit : l'amour qui fait que le Père est Père en tant que géniteur, et l'amour qui fait que le Fils est Fils en tant que Verbe, exprimant le Père, sont une seule et concrète substance spirituelle, et pourtant naît de cette communion, comme miracle d'une fécondité éternelle, l'Esprit divin comme troisième personne, non engendré des deux (comme l'enfant de l'homme et de la femme), mais, d'une manière inexprimable, émergeant du « souffle » (*pneuma*) commun de leur existence l'un dans l'autre. L'amour dans l'absolu est le miracle éternel, qui reste miracle en soi-même, pour l'éternité, parce qu'il reste logiquement incompréhensible si bien que cet inexprimable naît sans cesse de l'amour et que cet amour s'épanouit encore bien plus que ce qui semblait déjà être la plénitude entre amants, si bien que, de nouveau, ces amants sont incités, par leur force inespérée, par leur récompense et couronnement intimes à de nouveaux jeux et de nouvelles inventions. Dans une telle unité impénétrable Dieu est esprit : comme substance et personne : dans l'esprit comme substance il est éternellement avec lui, tout en venant à lui, et ainsi le Père ne peut-il pas communiquer sa nature divine au Fils sans que l'Esprit ne soit toujours en elle ; mais dans l'Esprit, en tant que personne, Dieu s'écoule lui-même comme amour ; dans l'Esprit, en tant que personne, le souffle uni du Père et du Fils existe comme un quelqu'un mystérieux et personnel : un lien qui exprime et scelle l'unité précisément parce que cette unité est personnelle. Ainsi l'unité personnelle a-t-elle encore une fois deux aspects, comparables à la position du Fils par rapport au Père : elle est, d'une part, le parfait élan réciproque du Père et du Fils — et ici (d'après l'interprétation latine) l'Esprit procède en même temps du Père et du Fils dans un mutuel élan ; elle est, d'autre part, la dernière ouverture de Dieu dans son propre et parfait extérieur, et là le

Saint-Esprit est l'amour objectivé du Père et du Fils comme personne — et ici se trouve la vérité relative de l'aspect grec, qui le fait procéder du Père par le Fils et qui le fait s'écouler dans l'infini. Ce double aspect personnel : réflexion (du Fils vers le Père) comme amour, et émanation (du Père par le Fils) comme amour reflète une lumière sur l'aspect d'être dans lequel Dieu, comme esprit, est absolu et conçu comme possession de lui-même et absolue totalité de l'être en tant qu'amour.

Le monde est créé dans le « *logos* », saint Bonaventure en a dit les choses les plus profondes : l'acte de sa libre naissance est fondé dans l'acte générateur du Père, se réalisant à l'intérieur de la divinité : le monde est l'expression reflétant Dieu, particularisée à l'infini, fondée dans l'expression prototype et une qui est le Fils à qui il convient, pour cette raison, de devenir homme et de rassembler la multitude dans son unité prototype. Et pourtant les œuvres de Dieu sont faites par le Dieu un et trine : c'est pourquoi, l'œuvre, fondée d'abord dans le Fils, possède toujours aspects et dimensions trinitaires. Le Verbe, en tant que devenu homme, se trouve dans un milieu : il vient du Père qu'il révèle et interprète (*Jean,* I, 18), il revient au Père dans l'ascension, mais précisément pour envoyer l'Esprit dans le monde à partir de cette unité (œcuméniquement regagnée) : en même temps, comme sceau de son union avec le Père (aspect latin : *Jean,* 15, 26) et comme « la promesse du Père » (aspect grec : *Luc,* 24, 29), car c'est le Père qui l'envoie sur la demande du Fils et en son nom. Le Verbe, dans son apparence visible, finie et compréhensible, est la révélation de Dieu, mais à la stricte condition de ne pas oublier la transcendance de cette apparence (sans l'évacuer toutefois), double transcendance à l'origine comme à l'achèvement. Saint Jean parle toujours des deux : d'abord de la transcendance à l'origine — le Verbe est Verbe d'un autre, qui est plus grand, qui l'a envoyé et dont il accomplit la volonté, etc. — puis, à la fin, de la transcendance jusqu'à l'achèvement : tout ce qu'il faudrait encore dire

n'est maintenant pas possible, est laissé à l'Esprit qui introduira à toute vérité. Lui aussi, comme le Verbe, « ne parlera point de lui-même, mais il dira tout ce qu'il aura entendu » (*Jean,* 16, 13), il prendra les choses comme objet de son enseignement et, par cela, il glorifiera le Verbe, comme le Verbe glorifie le Père. Ainsi, dans la révélation du Verbe, est compris un grand renoncement existentiel du Verbe lui-même. Ce n'est pas lui qui continuera à prêcher après sa résurrection, plus puissamment qu'avant, mais le rôle actif est transmis à l'Esprit : celui-ci mène l'histoire des apôtres, celui-ci dicte les lettres de saint Paul ; plus encore : il écrit la lettre de recommandation de l'apôtre « compréhensible et lisible pour tout le monde... » (*2 Cor.,* 3, 2-3). Il fera découvrir aux Pères de l'Eglise, en continuité du charisme prophétique, le « sens pneumatique » de la lettre, non pas en dépendance de l'allégorie païenne des mythes, mais à partir des profondeurs de la révélation biblique trinitaire (comme H. de Lubac ne se lasse pas de le faire).

Peut-être une théologie trinitaire encore imparfaite a-t-elle séduit Origène et l'a-t-elle poussé à trop identifier « *logos* » *et* « *pneuma* », à interpréter le *logos* ressuscité lui-même comme *pneuma* et, par conséquent, — en dépit de sa propre affirmation — à dissoudre trop vite la lettre en esprit. Mais combien, à l'inverse, nous chrétiens « charnels » restons-nous cramponnés à la lettre, autrefois dans un légalisme, de nos jours dans une surestimation d'une exégèse philologique. Cette dernière ne peut être qu'un premier pas qui, ensuite, doit être abandonné pour l'aventure risquée de la liberté chrétienne. Paul parle sans cesse de l'élévation du chrétien dans cette troisième puissance divine, en qui le Christ nous a libérés et qu'il nous a transmise. Peut-être le risque, compris dans tout acte d'une tradition véritable (semblable à un père qui, mourant, transmet ses biens et son «esprit » à ses enfants, comme saint Paul à Milet, *Actes,* 20), est-il pour l'essentiel la clé d'une tradition apostolique et ecclésiale, dont

la théologie n'a pas tenu compte, cette théologie qui n'a toujours considéré la tradition que dans la sphère du *logos*. Génération n'est-elle pas aussi tradition (tradition de la plus propre substance dans un risque incompréhensible) et toute tradition véritablement exercée n'est-elle pas, pour cette raison, génération, action dans l'Esprit-Saint créateur ? Une « *Scriptura Sola* » ne paraît-elle pas appartenir à l'Ancien Testament, tandis qu'à l'esprit prophétique du Nouveau Testament convient une interprétation créatrice, toujours nouvelle, du *logos ?* Ce qu'*il* interprète, lui, était contenu dans la lettre, même si personne ne s'en est aperçu. Mais lorsqu'*il* l'a interprété, on voit, en donnant un coup d'œil rétrospectif, qu'il s'y est vraiment trouvé, et non pas, par exemple, à côté, dans une seconde source matérielle de foi. Il interprète pour l'Eglise, dans l'Eglise, et pour l'individu seulement dans la mesure où il est membre de l'Eglise ; ainsi il est évident que le ministère a une fonction pneumatique.

Le risque de passer par-dessus le Verbe pour parvenir à l'Esprit se mue en sécurité du fait que ce passage coïncide avec le retour du Verbe au Père : ce retour au Père qui est « plus grand » (*Jean,* 14, 28) n'est pas autre chose que mettre en œuvre les Paroles du Verbe dans toute leur compréhension, cet effacement de ce qu'on dit dans ce qui est dit, qui se trouve au fond de toute déclaration désintéressée : amour qui se trouve à la base de tout « *logos* ». Ainsi le retour du Verbe temporel au silence éternel, en tant qu'il est expression d'amour, est-il, en même temps, procession de l'Esprit d'amour, devenu libre : il peut maintenant interpréter à l'infini le mystère double Père-Fils : « Silence — Verbe », « Verbe — Silence ». Cette interprétation se fait dans la contemplation du Verbe, se fait aussi dans chaque action de charité, qui en résulte et qui participe essentiellement au dépassement chrétien qui, partant de la lettre, de la loi, de l'institution va vers la totalité de l'humanité et du monde. Comme la contemplation chrétienne qui s'étend jusque

dans les dimensions du silence éternel de l'amour ne peut, ni ne veut se détacher du Verbe incarné, de cet homme qui réussit à exprimer Dieu de la façon la plus pure, l'action de charité ne peut, ni ne veut se détacher de la visibilité de l'Eglise comme fraternité et comme dispensatrice des sacrements et de la Parole. Et pourtant elle se réalise aussi dans le dépassement sans frontières de la rencontre avec *chaque* « prochain » (alors que Jésus était encore restreint aux brebis perdues d'Israël), avec chaque vérité humaine (dans la philosophie, dans la science et dans la vie), avec chaque beauté terrestre, dans la nature et dans l'art, avec chaque bonté humaine, même avec le péché, la laideur, le mensonge : dans toute situation imprévue ; — sans être mis en tutelle par la Parole, sans être muni de recettes, mais ouvert sur toute dimension à l'invention créatrice, participant au souffle de l'Esprit créateur, et même l'expirant ensemble avec Dieu, comme saint Jean de la Croix l'ose dire dans son *Llama.* Dans la foi seule nous pouvons lâcher la Parole comme « rampe », pour marcher, sans être pris de vertige, dans l'espace de la liberté. Seuls dans l'espérance croyante, nous pouvons oser sortir du bateau avec saint Pierre pour atteindre l'infinité vivante de l'Esprit de Dieu. Tout à coup, il n'y reste plus de formule ; l'autre qui se trouve en face de nous ne pourrait la comprendre, ni l'utiliser : il exige quelque chose d'autre, inconnue de lui, inconnue aussi de nous, ce qui ne peut nous être donné que par l'Esprit créateur d'amour. Cet Esprit est souffle, non pas forme, c'est pourquoi il ne veut que nous pénétrer par son souffle, non pas s'objectiver pour nous, il ne veut pas être vu, mais il veut être en nous l'œil voyant de la grâce. Il se soucie peu que nous lui adressions notre prière, il veut seulement que nous priions avec lui « Abba, Père », que nous consentions à son soupir inexprimable au fond de notre âme. Il est la lumière qu'on ne peut voir que sur l'objet illuminé : et celui-ci est entre le Père et le Fils l'amour manifesté en Jésus. Il ne veut pas être glorifié mais « il me glorifiera » en « recevant ce qui est

à moi et en vous l'annonçant » (*Jean*, 16, 14) ; il est comme le Fils ne pouvant ni ne voulant chercher sa propre gloire, mais seulement celle du Père (*Jean*, 5, 41 ; 7, 18). Le Père non plus ne cherche pas sa propre gloire mais, au fond, celle du Fils (*Eph.*, 1, 10-12 ; *Phil.*, 2, 9-11). S'il est vrai — du point de vue philosophique — que Dieu fait tout pour sa propre gloire, — du point de vue théologique, la transparence désintéressée de l'Esprit d'amour pénètre la Sainte Trinité entière et ne dévoile le sens dernier de la création que de cette manière : car le Père l'a créée « dans le Fils » et à la gloire du Fils ; le Fils, cependant, l'a et créée et sauvée à la gloire du Père pour l'offrir, devenue parfaite, au Père (*1 Cor.*, 15, 24-28) ; l'Esprit, enfin, l'éclaire, non pas pour se révéler, mais pour révéler l'amour infini entre le Père et le Fils et pour incorporer cet amour dans la création. Ici, il est encore une fois évident que l'amour comme nature commune et l'amour comme esprit personnel se fusionnent inséparablement en Dieu.

Mais si Dieu-Esprit est celui par qui nous « voyons » Dieu, en tant que nous recevons une expérience intérieure de celui qui est la substance de Dieu-Amour, la question de savoir s'il existe une vision (objective) de Dieu devient inutile. A cette question on peut répondre par oui et par non. Celui par qui nous avons une « vision » de Dieu est l'Esprit, le mystère le moins objectif, le mystère éternellement respirant au-delà de toute objectivation, en la lumière duquel toutefois absolument tout ce qui est saisissable devient limpide et transparent. Or cette lumière éclaire essentiellement pour nous ce qui est du monde, d'abord le « Dieu-Homme » qui a assumé l'Eglise, l'humanité, le cosmos : en lui nous contemplerons le « Dieu-Homme » qui nous reflète Dieu et qui nous montre ce qu'est le Père ; et, puisque nous le contemplerons avec nos yeux et nos cœurs divinisés par l'Esprit, on ne peut dire que cette contemplation ne soit qu'indirecte. Nous « verrons » Dieu, en tant qu'il est, somme toute, visible.

Son mystère sera la lumière dans laquelle nous verrons sa lumière, qui se perd dans le halo du mystère.

Comme notre regard passe du Dieu inconnu au Dieu révélé pour atteindre, par celui-ci, le cœur du Père, nous ne pouvons toujours deviner le propre de l'Esprit-Saint qu'à travers le propre du Fils et le propre du Père. Sa plénitude, qui donne sa perfection et devient en même temps l'amour objectivé de Dieu et son brûlant noyau subjectif, nous apparaît sous les formes contraires de la révélation d'une Eglise et d'une Ecriture qui sont devenues objectivées au point d'être une institution figée et une liberté subjective, qui atteint l'incompréhensibilité au point d'être une unité et un amour qui souffle où il veut. Mais dans l'institution nous ne voyons pas suffisamment le propre de l'Esprit (quoiqu'il y soit). Toutefois, en l'oubliant, nous ne voyons plus que la fondation par le Fils, conséquence prolongée de sa visibilité. Nous voyons surtout dans le charisme (là où l'Esprit nous est plus visible, bien qu'il ne le soit pas), les grâces de mission du Christ, qui accréditent le disciple. C'est pourquoi ceux qui sont à l'extérieur à l'Eglise et la regardent du dehors — comme nous-mêmes, chrétiens — restent dans une dialectique extrinsèque, une marche d'approche polarisée par la tension entre l'institutionnel et le charismatique. Le véritable point de convergence est le Saint Esprit qui, comme le plus intime de Dieu (aspect latin), est aussi son plus extérieur (aspect grec). Lui seul explique comment Jésus peut entièrement être tourné vers le Père, et comment il peut entièrement exister pour tous les hommes, comment il achève tout particulièrement le chemin d'Israël et ouvre les portes à tous les peuples païens, comment il peut être cette Parole particulière qui ne passera point, et intégrer en même temps tout ce qui touche à la Parole dans son existence de Verbe. Seul l'Esprit explique comment l'Eglise peut être en même temps l'épouse tournée vers son époux et la mère accueillant tous les hommes, en sorte que la Vierge-épouse puisse

devenir prostituée dans ses membres apostats (comme les Pères de l'Eglise le disent souvent), et puisse même avoir l'apparence et la honte de l'état de prostituée (comme saint Ambroise le dit expressément). La synthèse de l'individualité et de l'universalité, dans la christologie surtout, ne peut absolument pas être démontrée avec évidence dans la sphère de la deuxième personne divine, comme les apologètes s'efforcent de le faire, mais seulement dans la sphère de la troisième personne ; celle-ci accomplit activement une œuvre que la deuxième personne lui cède expressément — on pourrait dire d'une façon humaine : en y renonçant. Et la synthèse de l'institution et du charisme, dans l'ecclésiologie surtout, ne peut également s'expliquer par une apologétique sophistiquée, ce qui arrive tant qu'elle ne travaille qu'avec les catégories de la christologie, sans tenir compte de la position de l'Esprit par rapport au Père et au Fils. Mais, puisque l'Esprit reste le Dieu inconnu qui nous révèle Dieu, sa présence *a priori* ne peut pas être objectivée dans nos démonstrations. Cependant ce qu'il ne donne pas en fait de saisie intellectuelle, il le donne par l'action : la preuve, fournie par lui, est « preuve de l'Esprit et de la Puissance » et, dans cette « *apodeixis* », l'Esprit est celui qui prouve et, pour cette raison, celui qui est prouvé.

Mais, puisque l'Esprit ne veut pas *se* prouver, mais prouver la vérité du Fils, qui annonce l'amour du Père, il ne laisse, en prouvant, pas un seul instant le Verbe de côté et ne laisse pas tomber l'homme spirituel dans un silence mystique et sans paroles. Au-delà du Verbe il est l'Esprit du Verbe un et, en lui, de toute la Parole, *scientiam habet vocis*. De la sorte il dévoile l'origine du Verbe et l'interprète jusqu'au fond. Comme toute parole terrestre dans l'infinie plénitude de l'être, le Verbe infini a précisément son origine dans la plénitude ineffable du cœur du Père. Jamais Jésus n'a essayé de limiter l'océan de l'amour, dont il est issu, à partir de la rive terrestre, en lui donnant une définition. Il était toujours Verbe ve-

nant de l'« Ouvert » pour ceux qui s'étaient ouverts à lui. L'Esprit empêche que nous restreignions le Verbe en lui fermant notre cœur.

Mais comment pourrait-il le faire d'une autre façon qu'en s'installant à l'intérieur de l'état renfermé et pécheur, de l'état morne et fini de notre esprit, afin d'en ouvrir les portes ? La présence de l'Esprit éternel, infini et saint, à l'intérieur de l'esprit temporel, fini et sans sainteté, est tellement incompréhensible que l'Esprit divin ne peut définitivement plus être reconnu par nous au moment où précisément il entre en contact le plus intime avec nous : dans l'impossibilité de toute distinction. Nos actes les plus intimes de foi, d'amour et d'espérance, nos humeurs et sentiments, nos décisions les plus personnelles et les plus libres : tout ce qui est *nous,* est tellement pénétré par son souffle que le dernier sujet — au fond de notre subjectivité — c'est lui. Le christianisme connaît de tels mystères que non seulement les anges éprouvent le désir d'y jeter un coup d'œil, mais aussi les philosophes, et que même Hegel s'en est emparé pour expliquer tout par le mouvement de l'esprit infini *dans* l'esprit fini. Mais Hegel n'a pas laissé l'esprit être esprit, il l'a réduit au « *logos* », semblable à Origène, qui n'a pas laissé le « *logos* » être « *logos* », mais qui l'a réduit au « *pneuma* ». Il nous manque toutes paroles pour la présence de l'Esprit-Saint dans celui qui n'est pas saint. La passion du Christ est rendue évidente par son humanité ; il est aussi sûr que Dieu, en lui-même, dans sa vie éternelle, ne souffre pas. Mais que dirons-nous de l'inhabitation de l'amour éternel dans nos cœurs qui haïssent et sont sans amour ? Que dirons-nous de l'inhabitation de la sagesse éternelle et rayonnante dans nos cœurs qui se trouvent dans un état borné, morne et sans espérance ? Qui est-ce qui soupire « en des gémissements ineffables ? » L'Esprit. « N'affligez pas le Saint-Esprit ». Ainsi on peut donc l'affliger ? Quelques chrétiens — et Hegel — sont encore allés plus loin en méditant ces paroles, surtout Hamann, Léon Bloy

et le penseur le plus universel de nos jours : Gustav Siewerth. Il n'y a pas lieu ici de poursuivre leurs pensées.

Il suffira d'avoir attiré l'attention sur le fait que « l'oubli de l'Esprit » dans l'existence chrétienne et dans la théologie n'est pas réductible à une faute, et qu'à l'inverse, il ne doit pas être purement et simplement excusé. Les Pères et les grands Scolastiquès — saint Thomas dans les traités sur la Trinité, les Dons et les Charismes, commentés par Jean-de-Saint-Thomas —, les mystiques, les spirituels, qu'ils aient reçu une formation théologique ou non, n'ont pas oublié l'Esprit, tandis qu'il est pour nous, hommes d'aujourd'hui, hors de nos centres d'intérêt. Mauvais signe ! Depuis longtemps aucun livre important n'est paru sur l'Esprit ! Mais il serait plus important de ne pas désapprendre à regarder le « *logos* » d'un regard pneumatique au lieu d'un regard exclusivement logique (et philo-logique). Avec le Saint-Esprit seul nous gagnons véritablement cette liberté chrétienne et ecclésiale, que nous désirons si vivement aujourd'hui et dont saint Paul, il y a longtemps, nous a rendu clairs et l'essentiel et les conditions. Le contraire de l'« esprit d'esclavage », il ne l'appelle pas « esprit de liberté », mais « esprit de fils adoptif » ; et le possèdent ceux qui se laissent mener par l'Esprit comme des enfants (*Rom.*, 8, 14-15) : c'est cela « la liberté pour laquelle le Christ nous a libérés » (*Gal.*, 5, 1) !

Hans URS VON BALTHASAR

LE SAINT-ESPRIT DANS LA SPIRITUALITÉ ANGLICANE

Commençons par une confession — des péchés d'omission. En théologie la tradition anglicane a partagé, il faut bien l'avouer, en grande mesure ce manque d'attention à la doctrine du Saint-Esprit, qui a caractérisé toute la pensée de l'Eglise occidentale par rapport à l'Eglise orientale. Nous sommes conscients aujourd'hui qu'il y a des leçons de la spiritualité et de la sagesse orthodoxe qui pourraient nous être précieuses. Heureusement il n'y a jamais eu, à ma connaissance, au sein de l'anglicanisme, d'hérésies pneumatologiques, qui pourraient nous couper de la tradition de l'Eglise sainte et universelle ; à chaque eucharistie que nous célébrons, nous confessons tous ensemble la foi de l'Eglise dans les termes du Symbole de Nicée (selon la forme occidentale) : « Et je crois au Saint-Esprit, le Seigneur et l'Auteur de la vie, qui procède du Père et du Fils, et qui avec le Père et le Fils est ensemble adoré et glorifié, et qui a parlé par les prophètes ». Mais l'expression de cette foi dans la pensée théologique est restée pendant trois ou quatre siècles assez insuffisante. Il est bon que nous reconnaissions ce défaut-là, tout en rendant grâce qu'il y ait eu ces derniers temps un nouvel effort pour réfléchir à l'action du Saint-Esprit dans l'histoire de l'Eglise et dans l'actualité du monde moderne[1].

---

1. Je citerai à titre d'exemples trois livres très divers : *The Descent of the Dove* (La descente de la Colombe) de Charles WIL-

Pour mieux comprendre la spiritualité anglicane, je me permets tout d'abord de faire quelques réflexions sur l'esprit anglican et l'ambiance anglicane. Notre Eglise a été marquée par un esprit de *compréhension* — idéal quelquefois admiré, quelquefois déploré ou même un peu ridiculisé par nos frères catholiques ou protestants. Bien entendu, cet idéal de compréhension n'a pas toujours bien réussi. L'histoire de l'Eglise d'Angleterre comprend des schismes assez considérables, schismes qui ont été exportés malheureusement dans les jeunes Eglises d'Amérique, d'Asie et d'Afrique et que l'on s'acharne à guérir dans notre génération même. Puisque nous parlons du Saint-Esprit, il serait bon de rappeler surtout les Quakers et les Méthodistes, deux communautés chrétiennes de provenance anglaise qui ont exercé une grande influence dans le monde entier. Les Quakers sont caractérisés par une simplicité et une franchise bien connue, qui s'en tient à une dépendance, pour ainsi dire, directe et totale de l'action du Saint-Esprit, guide et consolateur ; et quoique, en matière de ministère et de sacrements, les Quakers soient à l'autre extrême de l'éventail chrétien que les anglicans, il est à noter que les anglicans ont toujours gardé pour les Quakers un respect qu'ils n'ont pas accordé à toutes les sectes, et qu'à notre époque ils ont été prêts à imiter certaines valeurs du culte quaker, notamment le silence en commun. Quant aux Méthodistes, c'est tout autre chose ; car au XVIIIe siècle le mou-

---

LIAMS, théologien laïc, poète et romancier très remarquable ; son livre est un résumé de l'histoire de l'Eglise, pour ainsi dire, du point de vue du Saint-Esprit, une histoire qui est marquée des catégories pneumatologiques et eschatologiques assez frappantes ; et deux livres plus minces et de style populaire mais qui ont une influence assez grande : *The Blessing of the Holy Spirit* (La bénédiction du Saint-Esprit) par J.E. FISON, maintenant évêque de Salisbury, et *God in Action* (Le Dieu qui agit) par F.A. COCKIN, ancien évêque de Bristol. Je crois que c'est un bon signe pour l'Eglise quand les évêques s'occupent de la doctrine du Saint-Esprit !

vement méthodiste des Wesleys était un mouvement « *High Church* », de tendance sacramentaliste et arminienne. Mais ce qui nous importe maintenant, c'est la réaction des Méthodistes contre le moralisme et la médiocrité des ambitions spirituelles qui caractérisaient trop souvent l'anglicanisme de cette époque-là. La faiblesse de notre tradition (et pas seulement au XVIII[e] siècle) a été l'horreur de l'enthousiasme et le culte du « bon goût » avant toute chose. Or, John Wesley était le champion de la sanctification par le Saint-Esprit et de la confiance en lui qui seul peut nous perfectionner et nous rendre saints. C'est un témoignage qui a profondément influencé les deux grandes renaissances spirituelles de l'anglicanisme au XIX[e] siècle, la renaissance des *Evangelicals* et celle des *Tractarians* (le mouvement d'Oxford). Et si en quelques années — et c'est notre prière, à propos de la plus grande question œcuménique de ce moment en Angleterre — les anglicans et les Méthodistes pouvaient se réconcilier et se réunir dans une seule Eglise, il y aurait sûrement une réintégration fructueuse d'une tradition qui n'aurait jamais dû être brisée par le schisme.

Si le moralisme pélagien et la peur de l'enthousiasme ont souvent restreint l'esprit anglican et l'ont empêché de suivre les indications du Saint-Esprit, il ne faut pas oublier que l'on peut dire bien des choses opposées. Surtout l'anglicanisme a gardé *l'amour de la liberté :* la liberté parfois ouverte aux erreurs et aux sottises de l'individualisme, mais pourtant une liberté qui cherchait toujours à s'assimiler à celle des enfants de Dieu. Quelle fut la racine de cet amour de la liberté (et je ne parle pas simplement au plan politique ou sociologique, quoiqu'il y ait toujours une intéraction non négligeable entre celui-ci et la théologie « pure ») ? Je la trouve tout d'abord dans l'amour de la diversité, et c'est une caractéristique assez rare dans le christianisme entier, de sorte que l'on peut rester là-dessus pendant quelques instants. Il me semble que nous avons pris au sérieux l'histoire de la Pentecôte

et sa signification pour l'Eglise, selon l'interprétation de saint Paul : c'est-à-dire la diversité des dons mais un seul et même Esprit, l'auteur de tous. Certes, je ne voudrais pas me vanter que les anglicans aient montré quelque supériorité quand il s'agit de l'emploi pratique de ces dons au sein de l'Eglise : s'il est question du diaconat, par exemple, ou du ministère des femmes, ou bien de l'apostolat des laïcs, nous sommes à peu près au même point aujourd'hui que la plupart de nos frères séparés. Ce que je réclame pour la communion anglicane, c'est simplement une perception assez profonde de ce fait que l'unité ne dépend jamais ni d'une orthodoxie formelle ni de l'uniformité disciplinaire et liturgique, mais que l'unité est le don mystérieux du Saint-Esprit, que la diversité est bien aussi son don, et que, dans son économie, les deux ne se contredisent pas mais s'enrichissent l'une l'autre. Voici, à mon avis, la conviction centrale qui a animé la contribution qu'a pu faire l'anglicanisme au mouvement œcuménique du XXe siècle ; et voici aussi le motif principal de l'expansion de la communion anglicane dans une famille de dix-huit provinces autonomes. Nous avons eu, et nous avons toujours, nos problèmes colonialistes, on le sait bien — personne qui ait participé au Congrès anglican de Toronto de l'été dernier ne saurait disputer qu'il est dur pour l'esprit anglican de se dépouiller de beaucoup des illusions colonialistes. Mais le fait fondamental que chaque province anglicane dès sa naissance ait possédé sa propre hiérarchie, sa propre liturgie dans la langue vernaculaire de son peuple, sa propre autonomie pour régler les questions de doctrine ou de discipline — le fait de cette structure (ainsi que les consultations inofficielles de Lambeth, phénomène bien curieux aux yeux de quelques autres chrétiens !) découle de cette conviction néo-testamentaire : que Dieu aime les hommes dans leur diversité, qu'il leur a accordé des dons divers, et qu'il veut rassembler enfin dans son Royaume les richesses de toute nation et de toute catégorie humaine.

J'ai parlé un peu de la théologie et un peu de l'ambiance anglicane ; sans doute est-il temps que j'arrive à mon sujet, c'est-à-dire la spiritualité ! Dans un certain sens, il n'est pas trop difficile de parler de la spiritualité anglicane. Car *la* spiritualité anglicane, c'est essentiellement *The Book of Common Prayer,* le livre des Prières Publiques de l'Eglise. Voilà qui nourrit la spiritualité diverse des tendances et des individus au sein de la famille. C'est une erreur que j'ai eu l'occasion assez fréquente de noter chez mes frères des Eglises continentales, et surtout chez les protestants, qu'ils cherchent l'autorité et l'inspiration de la pensée anglicane dans les œuvres de nos docteurs. Mais la vérité, c'est que nous n'avons jamais eu le respect des docteurs que l'on doit, dans les traditions diverses, à un Thomas d'Aquin, un Luther, ou un Calvin. Les docteurs, pour nous, c'est le commentaire, mais le texte, c'est la Bible et le *Prayer Book* ; et il est significatif que le grand architecte du *Prayer Book,* Thomas Cranmer, ne soit pas un docteur comme les autres, c'est-à-dire que ce n'est point par sa théologie (maintenant assez minoritaire chez les anglicans) qu'il a influencé son Eglise mais par sa liturgie où il est resté anonyme, pareil aux architectes et aux maçons qui ont construit les grandes cathédrales du moyen âge.

Je voudrais donc affirmer que ce que l'anglican moyen — pas religieux, pas lecteur de gros volumes de spiritualité — apprend du Saint-Esprit, il l'apprend de deux sources, ou peut-être vaudrait-il mieux dire, de trois : la Bible, le *Prayer Book,* et les cantiques qui prennent une place très importante dans son culte habituel. Rappelons tout de suite que le *Prayer Book* n'est point une invention du XVI[e] siècle : c'est une traduction, en grande partie du latin, des offices et des oraisons employés par l'Eglise, disons, du V[e] au XV[e] siècle. Je ne suis pas assez bon liturgiste pour vous dire la provenance exacte de chacune des oraisons que je vous citerai plus tard, mais je suis certain que vous en reconnaîtrez plusieurs, et que vous parta-

gerez ma joie de constater que nous autres anglicans, nous sommes liés avec la tradition catholique du christianisme par ces trésors de la prière. Ce qu'il y a d'original dans le travail de Cranmer, c'est qu'il a essayé d'une manière magnifique d'adapter la spiritualité traditionnellement réservée aux ordres religieux, aux besoins des prêtres séculiers et des laïcs aussi, et qu'il a tâché de réconcilier dans une seule liturgie pour l'Eglise les meilleures traditions de la piété catholique avec cette nouvelle passion de la Bible qu'ont connue tous les Réformateurs et leurs disciples. Je n'oserais pas vous dire que ce grand essai de Cranmer ait tout à fait réussi : dès le commencement il y a eu ceux qui ont trouvé le *Prayer Book* insuffisant, et aujourd'hui ceux qui lui reprochent l'archaïsme de son vocabulaire shakespearien. Mais quand l'on considère que tout évêque, prêtre et diacre anglican doit réciter chaque jour la prière du matin et du soir, et que ces deux offices forment le noyau de la liturgie connue par les fidèles, il faut estimer que le *Prayer Book* est resté pendant quatre siècles une école très remarquable de la spiritualité — une école, disons, un peu austère, d'une beauté grave et nordique, mais en même temps fortifiante et digne comme serviteur de la majesté de Dieu.

Permettez-moi donc de vous citer comme textes quatre oraisons (« collectes », comme elles sont nommées dans le *Prayer Book*), qui parlent du Saint-Esprit. Je les cite parce que toutes les quatre sont souvent employées dans nos paroisses, et sont bien connues de nos fidèles. La première, tout naturellement, c'est la collecte pour la Pentecôte elle-même :

> *« O Dieu, qui en un temps pareil à celui d'aujourd'hui mis tes enseignements dans les cœurs de ton peuple fidèle, en leur envoyant la lumière de ton Saint-Esprit : accorde-nous, par le même Esprit, d'avoir une saine intelligence en toutes cho-*

ses, et de nous réjouir toujours dans sa sainte consolation... »

La seconde, c'est la collecte pour Quinquagésime, le dimanche avant le Carême :

> « *O Seigneur, qui nous as enseigné que toutes nos œuvres sans la charité ne sont d'aucune valeur, envoie ton Saint-Esprit, et répands dans nos cœurs ce don si excellent de la charité, le vrai lien de la paix et toutes les vertus, sans lequel quiconque vit est réputé mort devant toi : Fais-nous cette grâce pour l'amour de ton Fils unique, Jésus-Christ* ».

La troisième, c'est une collecte assez courte, celle du dix-neuvième dimanche après la Trinité, que l'on emploie souvent au commencement des assemblées ecclésiastiques:

> « *O Dieu, puisque sans toi nous ne saurions t'être agréables : veuille faire, dans ta miséricorde, que ton Saint-Esprit dirige et gouverne nos cœurs en toutes choses : par Jésus-Christ notre Seigneur* ».

La quatrième est peut-être la plus connue et la plus belle de toutes ; nommée « la collecte pour la pureté », c'est la première oraison de l'eucharistie, et dans pas mal de paroisses maintenant il est devenu habituel que les fidèles la récitent avec le prêtre :

> « *Dieu tout-puissant, à qui tous les cœurs sont à découvert, tous les désirs connus, et à qui nul secret n'est caché ; purifie les pensées de nos cœurs par l'inspiration de ton Saint-Esprit, afin que nous puissions t'aimer parfaitement et célébrer dignement ton saint Nom : par Christ, notre Seigneur* ».

Je voudrais attirer l'attention sur deux points seulement dans ces prières. Le premier, c'est que toutes les

quatre sont adressées à Dieu le Père — par contraste avec des prières modernes, dont nous nous servons aussi, qui s'adressent au Saint-Esprit lui-même. Je crois que l'ancienne tradition qu'a suivie le *Prayer Book* a su mieux conserver la piété vraiment trinitaire — et d'ailleurs que s'il était question un jour, en cherchant l'unité avec les Eglises orthodoxes, de supprimer le *Filioque* dans le symbole de Nicée, notre liturgie ne souffrirait pas trop de changement. Il est très clair dans ces collectes, en tout cas, que le Saint-Esprit procède du Père.

Le deuxième point, c'est que le Saint-Esprit est considéré dans ces prières surtout comme l'auteur de la *sagesse* — celui qui guide les âmes en les remplissant de bon jugement, d'intelligence, et de simplicité au sens évangélique de ce mot. Quelquefois dans l'histoire chrétienne on a essayé de représenter le Saint-Esprit comme une espèce de champion de tous les excès de zèle et de mettre le charismatique en opposition avec l'institutionnel dans l'Eglise. Ce n'est pas du tout la théologie du *Prayer Book*. Les prières sont celles de l'Eglise tout entière, l'Eglise rassemblée autour de la Parole et des sacrements ; mais les prières réclament aussi l'illumination et la sanctification personnelle pour chaque fidèle. Cette espèce d'attente de Dieu, comme nous l'avons déjà dit, a quelques ressemblances avec le culte quaker, et l'on peut la comparer avec la spiritualité de la juive française, Simone Weil, dont les œuvres ont été beaucoup admirées en Angleterre. Il y a un mouvement de laïcs, appelés les Serviteurs du Christ Roi (*Servants of Christ the King*), qui pratique notamment cette attente et supplication silencieuse envers le Saint-Esprit, et qui reconnaîtrait sa dette envers les maîtres non-anglicans. Cependant c'est le *Prayer Book* et l'accès à Dieu par le Saint-Esprit qu'il enseigne ainsi, qui reste l'influence principale parmi les anglicans.

En conclusion, je voudrais ajouter quelques mots seulement à propos des sacrements, selon l'ordre du *Prayer*

Book, en relation avec le Saint-Esprit. Si nous considérons d'abord les deux grands sacrements dits dominicaux, le Baptême et la Sainte Cène, il faut dire que le bilan pneumatologique est un peu décevant. Il est vrai que dans l'office du Baptême, le prêtre doit prier pour le candidat : « Lave-le et sanctifie-le par le Saint-Esprit », et encore : « Donne ton Saint-Esprit à cet enfant afin qu'il naisse de nouveau, et qu'il soit fait héritier du salut éternel... », mais il faut dire que dans l'instruction baptismale, cette œuvre du Saint-Esprit n'a pas été suffisamment soulignée dans notre Eglise. Sans doute est-ce partiellement à cause de l'attention donnée plutôt à la Confirmation, dont je parlerai tout à l'heure. Quant à l'Eucharistie, je vous parle maintenant en écossais chauviniste. L'Eglise d'Angleterre, c'est bien regrettable, n'a pas d'épiclèse (invocation du Saint-Esprit) associée avec la consécration des éléments afin qu'ils deviennent pour nous le Corps et le Sang du Christ ; à cet égard, elle a suivi le mauvais exemple occidental. Mais par des accidents historiques assez remarquables, ou plutôt dans la Providence de Dieu, l'Eglise épiscopale écossaise — petite Eglise minoritaire et pendant cinquante ans, au XVIIIe siècle, soumise à la persécution — a reçu de la tradition orientale l'épiclèse, qu'elle emploie aujourd'hui sous cette forme (la traduction est mienne) :

> « ... *Et nous t'implorons, Père miséricordieux, de nous exaucer, et d'envoyer ton Saint-Esprit sur nous et sur ces dons et créatures de pain et de vin qui sont de toi, afin que, bénis et sanctifiés par sa puissance vivifiante, ils deviennent le Corps et le Sang de ton Fils bien-aimé, et que tous ceux qui en reçoivent, soient sanctifiés, les corps et les âmes, et soient gardés à la vie éternelle* ».

Il y a toujours, on le sait, un débat parmi les théologiens à propos de l'épiclèse, et il faut vous dire que nous n'avons pas pu persuader les anglais de se réformer

jusqu'à maintenant ; mais puisque l'épiclèse a été transmise à plusieurs liturgies des provinces plus jeunes, notamment l'américaine et la sud-africaine, nous ne manquons pas d'amis dans notre lutte, pour que l'action du Saint-Esprit soit reconnue au cœur même du mystère de la communion.

J'en viens finalement à la Confirmation et à l'Ordination des trois ordres du ministère. Chez nous, la Confirmation se fait généralement pendant l'adolescence des candidats, entre 13 et 18 ans. Cette coutume est maintenant critiquée, et à juste titre, par beaucoup d'anglicans, mais elle veut dire, en tout cas, qu'une certaine instruction à propos de la grâce du Saint-Esprit et de ses dons promis à chaque chrétien, a été normale pour les jeunes de nos paroisses. Dans l'office très court de la Confirmation et à l'acte même de l'imposition des mains par l'évêque sur la tête du candidat, l'évêque récite cette belle prière pour chacun :

> « *Protège, O Seigneur, par ta grâce céleste, celui-ci, ton enfant, afin qu'il soit à toi pour toujours, et qu'il croisse chaque jour de plus en plus en ton Saint-Esprit, jusqu'à ce qu'il parvienne à ton royaume éternel* ».

Je n'ai rien dit à propos de l'emploi du *Veni Creator* aux ordinations (c'est le seul cantique qui soit imprimé dans le *Prayer Book*) ou des cantiques en général. Le temps me manque, et il vaut mieux peut-être vous laisser avec cette belle prière de la Confirmation. Malgré toutes les faiblesses de ceux, — les anglicans comme les autres chrétiens — qui oublient, négligent, ou blessent le Saint-Esprit qui leur a été donné, nous rendons grâce qu'il veuille toujours venir, doucement et humblement mais dans sa puissance royale, comme leur guide et consolateur, afin qu'ils croissent chaque jour de plus en plus en

lui. Je conclus avec le dernier verset d'un cantique, de provenance italienne mais bien aimé dans notre Eglise anglicane :

« *Descends, Esprit divin,*
Car tout langage est vain
Pour dire notre amère et grande histoire.
Seul ton vivant amour
Nous gardera toujours
Dans la douceur, l'allégresse, et la gloire ».

Genève Patrick C. Rodger

LES DISQUES

J.-S. BACH
CANTATES POUR LA PENTECOTE

Sur quelque cent quatre-vingt-quinze cantates de J.S. Bach qui ont été conservées, neuf ont été écrites pour la fête de Pentecôte ou les deux jours suivants. On sait en effet que dans les anciennes liturgies l'usage (conservé dans le bréviaire romain) était de solenniser les grandes fêtes durant trois jours, et c'est ainsi que les lundi et mardi de Pentecôte justifiaient la composition d'une cantate au même titre que le dimanche.

Lors de la parution du numéro de *Lumière et Vie* sur la Confirmation (n° 51, p. 105-106) seules les Cantates 34 et 174 étaient accessibles par le disque. Depuis, le zèle infatigable des éditeurs nous vaut la joie de nouvelles découvertes. Ainsi nous présenterons, outre une nouvelle version de la Cantate n° 34 (le n° 174 a disparu des catalogues), les numéros 59, 68 et 175.

∴

On s'en souvient, la Cantate BWV 34, *O ewiges Feuer, o Ursprung der Liebe* (O Feu éternel, source de l'amour), écrite pour la fête de Pentecôte 1742, était, pour les éléments principaux, la reprise d'une cantate antérieure destinée à célébrer un mariage princier. Procédé courant chez le cantor et particulièrement en situation ici, les mêmes motifs musicaux illustrant aussi bien l'amour divin, source de tout amour, que les épousailles humaines.

Dès le grand chœur initial, évoquant le feu de la Pentecôte qui transperce les cœurs, la pensée s'oriente vers l'habitation du Très-Haut dans l'âme des fidèles. Introduite par un récitatif du ténor, l'aria, dévolue à l'alto, méditera sur le bonheur des âmes élues que Dieu a choisies pour en faire sa demeure. Le contraste est significatif

entre le flamboiement du grand chœur à quatre voix, accompagnées des trompettes, timbales, hautbois et cordes, et la douceur pastorale de cette aria où seules les flûtes renforcent les cordes et, par leurs entrelacs avec les voix, expriment la tendresse de ces échanges.

Un récitatif réservé à la basse annonce la parole de bénédiction prononcée par le Seigneur pour sa demeure sanctifiée : Paix sur Israël, clamée par tout le Chœur en un bref mais saisissant adagio. Puis le Chœur retrouve les élans du début pour conclure sur des paroles d'action de grâces.

Il est inutile de revenir plus longuement sur cette très belle cantate où le style orné épouse parfaitement le texte aussi bien dans la manifestation historique de la venue de l'Esprit que dans la rencontre mystique de l'âme avec l'hôte divin, sinon pour nous réjouir de la retrouver sous la baguette de Fritz Werner, avec la chorale Heinrich Schütz de Heilbronn, l'orchestre de chambre de Pforzheim et les solistes Claudia Hellmann, alto, Helmut Krebs, ténor, Jakob Stampfli, basse, enlevée avec l'enthousiasme et la ferveur auxquels ce chef nous a habitués. Ce disque qui offre sur l'autre face la Cantate de Pâques (BWV 4), « Christ gisait dans les liens de la mort », est une nouvelle pierre à l'édifice des grandes cantates de J. S. Bach élevé avec une louable régularité par la firme Erato (1 d. 30 cm., LDE 3204)[1].

La Cantate BWV 59, *Wer mich liebet, der wird mein Wort halten,* également pour le jour de la Pentecôte (qui daterait de 1716 ou de 1723) se réfère moins à l'événement historique de la venue de l'Esprit-Saint qu'au mystère de l'habitation divine. Le texte de Neumeister est inspiré par la parole du Seigneur à ses disciples au cours de la dernière cène (*Jean,* 14, 13) : « Celui qui m'aime gardera ma parole ; mon père l'aimera, nous viendrons à lui et nous ferons en lui notre demeure ».

Ecrite pour deux voix solistes, le chœur n'intervenant que dans le choral, elle est essentiellement formée de deux arias, encadrant le choral, lui-même précédé d'un récitatif, avec pour terminer la reprise du choral central.

---

1. Neuf autres cantates sont annoncées dans cette collection : les numéros BWV 31, 32, 53, 57, 68, 90, 98, 105 et 147. Elles sont offertes dans un boîtier de quatre disques. Le prix de souscription est de 98 f. (mono) et de 116 f. (stéréo).

Dans la première aria le texte de saint Jean est confié à un duo du soprano et de la basse : brillante polyphonie dans laquelle les trompettes jouent un rôle important, reprenant fréquemment le thème initial, en accusant le relief, soit au milieu des voix, soit dans les brefs instants où elles se taisent.

Plus apaisé, le récitatif (au soprano) oppose à la misère des hommes les largesses du don de Dieu. Il introduit le Choral, emprunté à Luther, qui dans un rythme ferme et décidé implore la venue de l'Esprit : « Que ta grâce remplisse le cœur et l'esprit de tes fidèles. Fais briller en eux ton ardent amour ».

La seconde aria brode sur la parole évangélique : rien sur terre ne peut égaler la prise de possession de l'âme par Dieu, qui prélude au bonheur du ciel ; adoptant la forme d'un trio pour violon, voix de basse et continuo, elle constitue la partie la plus inspirée de l'œuvre.

Agnès Giebel et Théo Adam en sont les interprètes, avec les chœurs de l'église Saint-Thomas et l'orchestre du Gewandhaus de Leipzig, sous la direction sûre et mesurée du cantor Kurt Thomas. Deux autres cantates figurent sur ce disque qui vient de paraître : celle de Pâques BWV 4 et la cantate BWV 54, « Résiste donc au péché » (1 d. 30 cm., Voix de son Maître FALP 760).

La Cantate BWV 68, *Also hat Gott die Welt geliebt,* destinée au lundi de Pentecôte, a été écrite en 1725 pour soprano, basse, chœur et un effectif instrumental assez riche.

Le texte de Christiane-Mariane von Ziegler s'inspire de l'Evangile du jour, en saint *Jean,* 3, 16-21 : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son fils unique, afin que tous ceux qui croient en lui ne périssent point, mais parviennent à la vie éternelle ».

De dimension réduite, elle comprend cinq parties qui se répartissent symétriquement autour d'un récitatif en deux arias et deux chœurs.

Dès l'entrée, le quatuor à cordes, renforcé des hautbois, assure un rythme ondoyant au-dessus duquel planent bientôt les voix parmi lesquelles se détache la partie de soprano ; de courts préludes instrumentaux alternent avec le chœur, et de ce dialogue longuement développé se dégage une impression de sécurité et de confiance. Suit la célèbre aria de Pentecôte pour soprano. La certitude de la présence divine s'exprime en une mélodie sereine et joyeuse, sur une basse obstinée où les traits du violoncelle font encore davantage ressortir la

fraîcheur du discours. Un prolongement instrumental où le violon et le hautbois, qui s'étaient tus jusque là, apportent leur note claire, achève de donner à cette page son charme et son lyrisme.

Le ton se fait plus grave et se voile un moment dans le récitatif réservé à la basse, avec le seul accompagnement de l'orgue et du violoncelle : la pensée du jugement n'est-elle pas liée à la venue du Christ ? Pourtant, il vient davantage en sauveur qu'en juge. Le retour de l'orchestre avec les hautbois rend le climat plus serein dans l'air de basse : Tu es venu pour mon bonheur. Au lieu du choral traditionnel, c'est un grand chœur fugué qui va conclure sur cette autre citation de l'évangile : « Celui qui croit en Lui n'est pas condamné, mais celui qui ne croit pas est déjà condamné ». Trombones, trompettes et hautbois soutiennent les voix et la cantate s'achève sur une note triomphale.

Il en existait déjà un enregistrement de qualité par la Chorale de l'église des Trois-Rois de Francfort et l'Orchestre du Collegium musicum dirigés par Kurt Thomas (Oiseau-Lyre O.L. 50 151, avec la Cant. BWV 70), dépassé désormais par un disque récent, signé par le même Kurt Thomas, conduisant cette fois les chœurs de l'église Saint-Thomas et l'orchestre du Gewandhaus de Leipzig, avec Elisabeth Grümmer, soprano et Théo Adam, basse. Outre la plus-value technique, la justesse de style des solistes situe cette version à un niveau très élevé qui aiguise encore notre curiosité de connaître l'interprétation annoncée de Fritz Werner (1 d. 30 cm., Voix de son maître FALP 759, avec la Cant. 111, pour le 3me dimanche après l'Epiphanie).

La Cantate BWV 175, *Er rufet seinen Schafen mit Namen* (Il appelle ses brebis par leur nom), dont le texte est également de C. M. von Ziegler, écrite pour le mardi de Pentecôte, puise le meilleur de son inspiration dans l'évangile du jour, la parabole du Bon Pasteur (*Jean,* 10, 1-11).

Composée de trois airs, précédés de récitatifs, pour alto, ténor et basse, le chœur n'intervenant que dans le Choral final, cette cantate se divise en deux parties, introduites chacune par une citation textuelle de l'Evangile.

Le premier récitatif (pour voix de ténor), « Il appelle ses brebis par leur nom et les conduit dehors », amène naturellement l'aria réservée à la voix d'alto ; celle-ci chante l'ardent désir d'être guidé par le Pasteur vers les pâturages verdoyants, ravissante berceuse dont

le caractère pastoral est souligné par l'accompagnement de trois flûtes à bec. Le second récitatif et l'aria qui suit, de nouveau au ténor, sont remplis d'allusions au texte évangélique, il est question de la vraie porte, du vrai pasteur, de celui dont on reconnaît la voix. Les hautbois laissent la place au violoncelle piccolo, dont le discours plus volubile traduit cette recherche impatiente et joyeuse du bon pasteur.

« Mais ils ne comprenaient pas quelles étaient les paroles qu'il leur avait dites » : ce texte de saint *Jean* (10, 6) énoncé par l'alto et que la basse commente dans le troisième récitatif, introduit la seconde partie où l'idée de la fragilité et de l'aveuglement de l'intelligence humaine se tourne en exhortation à ne pas fermer ses oreilles aux assurances données par le Maître. L'injonction se fait encore plus pressante dans l'aria (pour voix de basse) : Jésus a promis sous serment qu'il terrasserait le diable et la mort ; les deux trompettes interviennent ici d'une façon assez remarquable quand il s'agit du triomphe du Maître, mais se taisent lorsque le texte parle de la grâce et de la vie épanouie qu'il donne à tous les chrétiens acceptant de partager sa croix.

Un choral à sept voix, emprunté à la Cantate BWV 59, où les flûtes à bec prennent la place des trompettes originales, conclut sur le désir d'être docile à la voix de Dieu : « Maintenant Esprit qui m'es cher, je te suis ».

Par son admirable unité d'inspiration et grâce au jeu très habile et parfaitement accordé au texte des flûtes et des trompettes cette cantate déborde de fraîcheur et de paix. Elle trouve des interprètes très respectueux de son caractère religieux dans les solistes Lotte Wolf-Matthäus, contralto, Hans Joachim Royzsch, ténor, Car-Heinz Müller, basse, l'Orchestre de chambre et le Chœur de l'église Saint-Jacques de Hambourg, sous la direction nuancée de Heinz Wunderlich. La présentation est un modèle du genre : texte allemand et double traduction (anglaise et française) sur la pochette, le commentaire également trilingue étant fourni à part sous forme de brochure encartée dans l'étui (1 d. 30 cm., Lumen - Cantate 641.208 ; avec la Cant. BWV 100, « Ce que Dieu fait est bien fait »).

Henri LAXAGUE, François SANSON